

LE GÉNIE DU RIT ROMAIN

PAR E. BISHOP

ÉDITION FRANÇAISE ANNOTÉE PAR DOM ANDRÉ WILMART BÉNÉDICTIN DE SAINT-MICHEL DE FARNBOROUGH

LIBRAIRIE DE L'ART CATHOLIQUE
6, PLACE SAINT-SULPICE — PARIS



LE GÉNIE DU RIT ROMAIN

PAR E. BISHOP

ÉDITION FRANÇAISE ANNOTÉE PAR DOM ANDRÉ WILMART BÉNÉDICTIN DE SAINT-MICHEL DE FARNBOROUGH

LIBRAIRIE DE L'ART CATHOLIQUE
6, PLACE SAINT-SULPICE — PARIS

AVERTISSEMENT

Cette édition de l'opuscule d'E. Bishop a paru successivement, en trois morceaux, dans La Vie et les Arts Liturgique *(Février, Mai, Juin 1919). On a pensé qu'il était opportun d'en donner un nouveau tirage, en vue d'un public plus nombreux et pour permettre au lecteur d'apprécier mieux l'unité de l'ensemble. A cette occasion, diverses retouches ont été apportées au texte et plusieurs notes complétées.*

A. W.

19 Février 1920.

PRÉFACE

Cette « lecture », qui est probablement, sous un titre heureux, l'exposé le plus suggestif qu'on ait encore fait de la liturgie et de la messe romaines, et l'aperçu le plus judicieux qu'on ait présenté de leur histoire, fut donnée par E. Bishop dans une séance de la « Société de Recherche Historique », au palais archiépiscopal de Westminster, le 8 mai 1899.

L'éminent savant anglais poursuivait depuis une trentaine d'années, solitaire et de santé médiocre, — mais passionné, soutenu par une foi profonde, remarquablement doué pour les travaux d'archéologie et d'histoire, — l'examen des nombreux et délicats problèmes qui se posent à propos des rites des Églises d'Orient et d'Occident[1]. *Il venait, en particulier, d'éclaircir par une étude directe des textes les principales*

1. *L'éditeur de la* Downside Review *a consacré à la personnalité et à l'œuvre d'E. Bishop (✝ 19 février 1917) le fascicule d'octobre 1917 de ce périodique. On trouvera notamment dans ce numéro un article de Son Éminence le Cardinal Gasquet, qui honorait E. Bishop de son amitié.*

obscurités qui entourent le développement des liturgies latines au cours des premiers siècles du moyen âge. La conférence offre, sous une forme populaire, un résumé des conclusions auxquelles l'auteur était dès lors arrivé, et dont quelques-unes furent ensuite présentées avec plus de détail dans des mémoires techniques.

Le texte fut publié dans les pages du Weekly Register (mai 1899), dont on mit en vente les exemplaires au prix d'un penny (10 centimes). Une seconde édition parut à Londres en 1902 (P. E. Robinson, Great Russel Street). Une nouvelle réimpression fut comprise dans la Library of Liturgiology and Ecclesiology (collection anglicane dirigée par le Dr. Vernon Staley), vol. IV, 1904 (Essays on Ceremonial). L'imposant volume des Liturgica Historica (Oxford, 1918), dont E. Bishop put revoir lui-même les dernières épreuves, donne une édition définitive du paper, mais du reste assez peu différente du texte premier. L'auteur estimait donc, au terme de sa carrière, qu'il n'avait pas de retouches sérieuses à apporter au tableau précédemment tracé. Quoi qu'il en soit, c'est

une adaptation française de l'édition de 1918 qu'on trouvera ci-dessous, avec le consentement des Délégués de la Clarendon Press. J'ajoute que le projet de faire connaître en France l'étude d'E. Bishop avait été formé dès 1914 et qu'il avait reçu l'approbation du savant liturgiste. Ses héritiers littéraires, les Bénédictins de Downside Abbey, ont bien voulu m'assurer qu'ils verraient eux aussi avec plaisir une édition française du « Génie du Rit romain ».

J'ai annoncé une adaptation. Il n'a pas semblé désirable, en effet, de donner une traduction pure et simple, laquelle eût été, peut-être, une tâche plus facile. E. Bishop, qui appréciait le tempérament français et maniait lui-même notre langue avec aisance, était foncièrement et résolument Anglais — ou, comme il disait volontiers, « insulaire » — quitte à confesser les inconvénients de cette attitude un peu farouche. S'adressant à ses compatriotes, qu'il jugeait assez mal préparés à recevoir l'enseignement de la liturgie traditionnelle, il s'est exprimé de manière à être entendu d'eux, à retenir leur attention et à les intéresser, sans toutefois se soucier beaucoup

de régler la marche de son discours. Nous avons d'autres besoins et d'autres goûts. Voici donc, en peu de mots, comment j'ai compris mon rôle d'interprète. C'est une explication que je dois au lecteur.

Je me suis efforcé toujours de garder la pensée de l'auteur, dans l'intimité duquel il me sera permis de dire ici que j'ai vécu durant une dizaine d'années. Mais j'ai voulu rendre intelligible au public français, et tout d'abord aux fidèles, à tous ceux qui dans notre pays aiment la liturgie et en alimentent leur vie spirituelle, ce « tract » de quelques pages, plus capable que de gros volumes de donner l'intelligence et le goût du culte catholique, et aussi des lumières sur son histoire. Par suite, tout en m'attachant scrupuleusement au texte original, j'ai pris le parti d'écarter toutes les formes du discours à la « première personne » et quelques traits directement appropriés à l'auditoire anglais. En outre, j'ai précisé le sens, et quelque peu appuyé, chaque fois qu'il m'a paru utile de le faire, pour rendre le sujet plus clair et plus facile ; j'ai ajouté, à l'occasion,

quelques notes[1], *aussi peu érudites que possible ; enfin, j'ai partagé avec soin la matière, introduit des titres et multiplié les paragraphes. Bref, j'ai opéré, le mieux que j'ai pu, une transposition des pages anglaises à l'usage des Français, dans le sens français, — sans me flatter pourtant d'y avoir réussi ; il reste, en maints passages, des longueurs, voire, si je puis dire, des lourdeurs, que je n'ai pas su éviter et qui m'affligent. Je ne me suis d'ailleurs chargé de ce travail que dans la conviction où j'étais de réaliser ainsi un vœu de mon vénérable ami et de rendre en même temps service au « peuple chrétien »*[2].

A. WILMART.

SAINT-MICHEL DE FARNBOROUGH,
*LE 1*er *NOVEMBRE 1918.*

1. *Ces notes sont placées à la fin du volume et distinguées ainsi des propres notes, peu nombreuses d'ailleurs, d'E. Bishop. Les chiffres en caractère moyen de même corps que le texte correspondent aux notes de la fin du volume ; les chiffres en petit caractère correspondent à celles du bas des pages.*

2. *La traduction du « Génie du Rit romain » était achevée et toute l'annotation écrite, lorsque nous avons reçu les* Leçons

sur la Messe *de Mgr Batiffol. Cet ouvrage, qui est un commentaire de la messe romaine à l'usage du « grand public », traite en partie, avec plus de développements, le sujet dont E. Bishop donne seulement l'esquisse. Celle-ci, dans la sobriété de ses lignes et en raison de l'autorité dont jouit son auteur, méritera toujours, croyons-nous, d'être lue et relue. Les notes qu'il avait semblé opportun d'ajouter au texte feront souvent double emploi avec les observations de Mgr Batiffol. On s'est décidé néanmoins à les maintenir, pour permettre au lecteur d'E. Bishop de s'orienter tout de suite au milieu des problèmes dont le texte donne seulement la clé. Ce n'est pas ici le lieu d'indiquer les points sur lesquels E. Bishop se serait cru obligé de garder un autre avis que celui du distingué prélat. Ces points ne sont pas négligeables, tant s'en faut ; mais au bout du compte, ils sont affaire de pure science et concernent presque exclusivement l'histoire littéraire des anciens missels romains, histoire qui demeure à l'arrière-plan du commentaire lui-même. De celui-ci, nous n'avons pas à faire l'éloge. Nous n'avons pas non plus à rappeler les services qu'ont rendus dans le passé et que rendent toujours, non seulement aux fidèles, mais aux érudits, deux autres livres excellents :* L'Année Liturgique *de Dom Guéranger et* La Prière Antique *de Dom Cabrol. Il suffit, au début d'une modeste publication, de mentionner ces titres, auxquels, sans prétendre à fixer les mérites de chacun, c'est un devoir de stricte justice de joindre* Les Origines du Culte Chrétien *de Mgr Duchesne.*

I

LA QUESTION DU RIT ROMAIN

On a beaucoup parlé, depuis cinquante ou soixante ans (1), des origines du rit romain (2), de ses rapports avec les autres familles liturgiques, de son expansion, de son histoire. On a beaucoup écrit sur tout cela, non sans érudition. On s'est aussi beaucoup disputé à ce propos dans certains milieux, voire avec fièvre. Mais encore, tout compte fait, après tant de travaux et une si grande dépense de zèle, on ne saurait dire qu'une connaissance réelle du sujet ait été acquise.

Une connaissance réelle et solide, c'est celle qui pourrait s'offrir à tout homme cultivé, point spécialiste en la matière, ét simplement désireux d'avoir quelque notion précise touchant le caractère de la liturgie romaine, en regard

des autres rits qu'a produits le christianisme, — soucieux de connaître, en particulier, les raisons de son succès, de sa diffusion définitive par tout l'Occident, et de la disparition parallèle de ces rits.

On a entassé volumes sur volumes, tous pleins de science, élaboré théories après théories ; et cependant cette remarque d'un éminent historien, au courant de toutes les finesses de la critique, n'est que trop fondée : « Au cours de mes études sur les premiers siècles du moyen âge, je me suis assez souvent trouvé, pour mieux comprendre l'histoire générale, dans la nécessité de me renseigner au sujet de la liturgie chrétienne ; je me suis reporté aux ouvrages autorisés, et j'avoue avoir été incapable de les entendre, ou de mettre leur enseignement d'accord avec les résultats des méthodes d'enquêtes admises maintenant par tout le monde (3) ».

Ces réflexions préliminaires sont de nature, peut-être, à impressionner défavorablement le lecteur. Il n'en reste pas moins que la liturgie est un sujet d'un intérêt souverain, un sujet

que tout catholique instruit devrait pouvoir approfondir. Or, on a le droit de l'affirmer malgré tout, l'histoire du culte chrétien est susceptible d'une exposition simple et rationnelle. D'ailleurs, la question envisagée présentement est beaucoup plus restreinte ; c'est celle du génie du rit romain.

Le « génie du rit romain », qu'est-ce à dire ? — Quelqu'un, il y a fort longtemps, a parlé du génie « fils des dieux et père des hommes » (4). C'est en ce sens que nous parlons nous-mêmes du génie des peuples, du génie français, anglais, italien. Nous entendons par là une réalité quelque peu intangible et indéfinissable sans doute, mais permanente et parfaitement saisissable, un esprit particulier et distinctif, se manifestant dans tous les faits et gestes d'une nation, dans son histoire ainsi que dans sa littérature, déterminant le caractère de l'une et de l'autre, affectant le caractère même de sa pensée, en un mot un esprit « caractéristique ».

Une enquête sur le génie du rit romain est,

par suite, un effort pour atteindre et pour reconnaître l'esprit particulier, natif, qui anime et pénètre ce rit, qui le différencie par conséquent des autres rits, du rit gallican et du wisigothique, des divers rits grecs ou orientaux.

Si l'on peut donc atteindre cette réalité et la mettre en lumière, un grand pas aura été fait, évidemment, pour arriver à comprendre comment le rit romain a réussi à gagner, dans les Églises d'Occident, une faveur si générale, qu'il a fini par en évincer tous les autres rits ; et nous disons bien : tous les autres rits, car le rit « ambrosien » de la province de Milan est en réalité romain pour le fond. Il est vrai, certains esprits sont enclins à expliquer tout changement de ce genre par un acte pur et simple d'autorité. Mais, si l'on a égard à l'histoire, ce n'est pas de cette façon, habituellement, que les grands changements s'accomplissent en ce monde. A regarder d'un peu près, on constate généralement que c'est encore l'humaine raison qui joue le rôle principal dans les révolutions d'ici-bas (5).

II

COMPLEXITÉ DU MISSEL

Notre premier soin doit être de recourir, non pas aux monuments du passé, lesquels ne sont guère à la portée que des érudits, mais bien aux livres officiels et autorisés, actuellement en usage, et qui sont familiers à tous les fidèles, au Missel en particulier, le plus important de ces livres.

Le Missel en main, et parcourant la série des messes pour l'année ecclésiastique ou bien la série des messes votives, un lecteur attentif, sans théories en matière liturgique, et qui se contente de noter les faits obvies, ne saurait manquer de percevoir les différences qui existent, tant pour le fond que pour la forme, dans un grand nombre de prières qu'il a sous les yeux.

Voici un exemple qui rendra sensible, pensons-nous, la portée de cette remarque. Ce n'est d'ailleurs pas un cas extraordinaire, et nous le choisissons précisément pour cette raison.

Il s'agit, d'une part, des oraisons — Collecte, Secrète et Postcommunion — pour la Commémoraison de tous les Fidèles Défunts, célébrée le 2 novembre, et d'autre part, des oraisons correspondantes « pour les vivants et les morts », qui sont récitées chaque jour en Carême à partir du Mercredi des Cendres (6).

Collecte

Dieu créateur et rédempteur de tous les fidèles, accordez aux âmes de vos serviteurs et de vos servantes la rémission de tous leurs péchés : afin que par de pieuses supplications (7) ils obtiennent l'indul-

Dieu tout-puissant et éternel, qui régnez tant sur les vivants que sur les morts, et êtes miséricordieux à tous ceux que d'avance vous savez être vôtres par la foi et les œuvres : nous vous implorons et supplions,

gence qu'ils ont toujours désirée (8).

afin que ceux pour lesquels nous avons décidé de répandre des prières, et que le siècle présent retient encore dans la chair ou que le (siècle) futur a déjà recueillis dépouillés de leur corps, puissent, par l'intercession de tous vos saints, grâce à la clémence de votre piété, obtenir le pardon de tous leurs délits (9).

SECRÈTE

Daignez, Seigneur, regarder favorablement les hosties que nous vous offrons pour les âmes de vos serviteurs et de vos servantes : afin que, comme vous leur avez conféré le mérite de la foi chrétienne, vous leur en donniez aussi la récompense (10).

Dieu de qui seul est connu le nombre des élus qui doivent être placés dans la félicité d'en haut : daignez accorder que, par l'intercession de tous vos saints, les noms de tous ceux qui nous ont été recommandés et que nous avons compris dans notre prière, ainsi que les noms de tous les fidèles, demeurent inscrits dans le livre de la bienheureuse prédestination (11).

Postcommunion

Puisse aux âmes — nous le demandons, Seigneur — de vos serviteurs et de vos servantes être profitable la prière de ceux qui vous supplient : afin que vous les débarrassiez de tous leurs péchés et que vous les fassiez participer à votre rédemption (12).

Puissent nous purifier, nous le demandons, Dieu tout-puissant et miséricordieux, les sacrements que nous avons reçus ; et, par l'intercession de tous vos saints, faites que votre sacrement ne soit pas pour nous une accusation en vue d'un châtiment, mais une intercession salutaire en vue du pardon ; qu'il soit l'ablution de nos crimes, qu'il soit la force des faibles, qu'il soit une protection contre tous les dangers du monde, qu'il soit la rémission de tous les délits des fidèles vivants et morts (13).

Il suffit de lire ou d'entendre ces prières pour saisir la différence qui se manifeste de part et d'autre, quant à l'esprit, aux sentiments et au tour des idées. D'un côté, les idées sont aussi simples et élémentaires que l'expression est pleine et précise ; c'est un pur exposé,

et où l'imagination n'entre pas. De l'autre côté, nous nous trouvons proprement dans un autre monde : dans le vague et au milieu de figures, comme avec « le livre de la bienheureuse prédestination » ; mais en même temps, au milieu d'idées théologiques, nées de la réflexion et de la spéculation chrétiennes, comme avec « le nombre des élus » et avec ce membre de phrase : « ceux que d'avance vous savez qui seront vôtres par la foi et les œuvres ». Et, si l'on prend garde à l'expression, « les âmes de vos serviteurs (défunts) », comme il était dit tout à l'heure dans la Collecte, sont appelées maintenant : « ceux que le siècle futur a déjà reçus dépouillés de leur corps » ; de même, dans la Postcommunion, la brève demande que les fidèles défunts soient délivrés de leurs péchés et admis à la rédemption prend la forme d'une véritable litanie.

Devant ces différences, il n'y a pas lieu, peut-être, de dire tout de suite : Ceci est romain, cela n'est pas romain ; ni même, de déclarer

que les deux séries d'oraisons n'auraient pas pu être écrites par un seul et même auteur. Ce qu'on peut dire à tout le moins, c'est qu'en fait, la disposition d'esprit de l'écrivain, sa pensée, ses sentiments, et par suite enfin son style, ont dû être tout à fait différents dans l'une et l'autre occasion ; en d'autres termes, que la différence est aussi considérable et aussi sensible qu'entre le style de Montesquieu, par exemple, et celui de Chateaubriand (14).

Que si l'on dépasse maintenant le Paroissien Romain, et si l'on prend la peine de suivre la trace de ces deux groupes de formules dans les livres anciens aussi loin qu'il est possible de remonter, on constate en effet que l'un des groupes provient d'un livre qui est certainement romain pour l'ensemble des prières qu'il renferme (15), et que l'autre procède au contraire d'un milieu qui n'est pas romain (16) et peut être appelé à bon droit « gallican » (17). Toute la question prend ainsi un nouvel aspect, et l'on entrevoit la possibilité d'une investigation historique du sujet.

Le précédent exemple, comme nous l'avons fait remarquer, a été choisi à dessein dans les pages mêmes du Missel Romain, parce qu'il ne présente pas un cas extrême de contraste. Pour faire saisir, cependant, toute la différence des « génies » liturgiques, il est avantageux de comparer entre elles une Préface romaine et la Préface correspondante de l'ancien rit wisigothique d'Espagne ou rit « mozarabe ».

Lisons l'admirable Préface du Missel Romain pour la fête de la Pentecôte :

« Il est vraiment digne et juste, équitable et salutaire que nous vous rendions grâces toujours et en tous lieux, Seigneur saint, Père tout-puissant, Dieu éternel, par Jésus-Christ Notre-Seigneur : lequel, s'élevant au-dessus de tous les cieux et siégeant à votre droite, a répandu en ce même jour l'Esprit-Saint promis sur les fils d'adoption. Aussi, c'est avec des transports de joie que le monde tout entier [1] exulte ; tout de même que

1. *Totus in orbe terrarum mundus*. Les prières dans lesquelles s'exprime le génie romain sont vraiment difficiles à traduire. Les siècles passés ont produit, sous ce rapport,

les Vertus d'en haut et les Puissances angéliques chantent d'accord l'hymne de votre gloire, disant sans cesse : Saint, saint, saint le Seigneur Dieu des Armées... (19) »

Or, l'on ne saurait manquer d'être tout de suite frappé de ce fait bien caractéristique : tandis que notre liturgie romaine n'a besoin que d'une dizaine de lignes pour commémorer dans sa Préface le grand mystère de la Pentecôte, la Préface wisigothique qui traite le même sujet est sept ou huit fois plus longue. Il serait fastidieux de la traduire d'un bout à l'autre. Voici le commencement et la fin, qui suffiront à montrer le contraste des deux formules :

« Il est digne et juste, Dieu tout-puissant, dans la mesure où c'est possible à l'homme, de confesser vos grâces et vos bienfaits et de célébrer toujours par une commémoraison anniversaire le don du salut éternel accordé en ce même jour. En

des essais qui sont des chefs-d'œuvre. Mais ceux-là même, dans toute leur beauté d'autrefois, ne parviennent pas à satisfaire complètement les oreilles délicates (18).

effet, au sujet de l'avènement de votre Esprit-Saint, qui donc aurait l'audace de se taire, alors que par vos Apôtres il n'est pas une seule langue, même parmi les nations barbares, qui se taise ? Mais qui peut raconter la descente de ce feu qui eut lieu ce jour-ci ?... (20) »

La prière se poursuit et, par un long détour, en arrive à ce thème — qu'elle développe — que la variété des langues employées par les fidèles ne fait pas tort à l'unité de la foi. Puis elle se met à parler du sens mystique des sept semaines ou cinquante jours du temps pascal et finit par revenir à l'idée de l'unité de foi dans la catholicité. Elle s'achève ainsi :

« O feu qui fécondes en brûlant et multiplies en fécondant ! C'est ce feu que toute la création raisonnable, vivifiée, désigne comme le Seigneur tout-puissant. C'est aussi de ce feu que les Chérubins et les Séraphins sont animés d'une manière plus complète ; ils tiennent de lui la mission spéciale de magnifier l'égalité de la divine sainteté et la toute-puissance de la Trinité ; sans repos et sans trêve dans l'accomplissement de leur office, parmi les

chœurs des armées célestes, avec une jubilation continuelle ils chantent, adorent et magnifient, disant : Saint, saint, saint le Seigneur des Armées... (21) »

Des prières de ce genre, versant dans l'insignifiance et le verbiage à l'occasion même des plus augustes mystères de la foi, ne manquent pas dans les anciens livres gallicans et espagnols. Lus à loisir dans le calme du cabinet de travail ou étudiés dans une salle de bibliothèque, ces recueils sont d'un extrême intérêt ; ils renferment d'ailleurs des morceaux magnifiques. Mais, pris pour ce qu'ils sont en réalité, ou plutôt pour ce qu'ils ont été, — les organes réguliers d'une liturgie vivante, un ensemble de prières récitées ou chantées en public, — ils ne se présentent pas seulement comme le produit d'un âge décadent, voire barbare ; ils révèlent un état d'esprit, un « génie » qui ne nous semble pas le plus propre à l'expression liturgique du sens chrétien, accoutumés que nous sommes depuis si longtemps à la sobriété des oraisons romaines.

Le Missel Romain lui-même, il est vrai, n'est pas tout à fait dépourvu de pièces semblables aux compositions « gallicanes » les mieux caractérisées. Telle, notamment, la troisième formule pour la bénédiction des Rameaux, qui débute à la manière d'une simple Collecte (22), puis se perd dans une instruction formelle sur le sens mystique de la cérémonie : « les rameaux de palmiers signifient donc le triomphe du Christ (23) ». C'est là un exposé qui serait parfaitement de mise dans un discours aux foules, mais qui ne convient sûrement plus, d'après un sentiment que tout le monde partage de nos jours, à une prière que l'on adresse à Dieu. Aussi bien, le style de ce morceau correspond exactement à celui des Préfaces qu'on rencontre dans les anciens missels de France et d'Espagne ; et c'est une nouvelle preuve que le Missel Romain, fixé d'une manière à peu près définitive depuis des siècles et, pour ainsi dire, stéréotypé, n'est pas d'une seule venue, si habitués que nous soyons par un long usage à le regarder comme un tout homogène.

III

L'ORDINAIRE DE LA MESSE

ET SES ÉLÉMENTS PRINCIPAUX

Si l'on n'avait que le témoignage du style, il serait sans doute impossible de faire autre chose que de spéculer sur la diversité des éléments qui sont entrés dans la composition du Missel Romain. C'est un fait d'expérience que, sur une base aussi insuffisante, les discussions scientifiques sont sans fin. Mieux vaut, en pareil cas, les abandonner tout à fait, tant qu'un critère d'ordre extrinsèque ne peut être invoqué. Mais par bonheur, nous disposons présentement d'un critère de cette espèce.

Nous avons, en effet, le moyen de décomposer notre Missel, de le ramener à ses sources et de discerner les éléments ou les documents dont il a été formé. Dès lors, toute la question n'est plus affaire de spéculation plus ou moins arbitraire, mais d'investigation positive.

Ce n'est que depuis peu d'années qu'on peut s'exprimer là-dessus avec confiance (24). Tous les manuscrits qui importent réellement à la connaissance de l'ancien missel romain ont été examinés, et il est aisé désormais de dire quels sont au juste les limites et le contenu des deux documents fonciers dont notre missel actuel représente la fusion, de dire aussi d'une manière approximative, mais d'ailleurs suffisante, comment la fusion de ces deux documents s'est opérée graduellement (25).

L'un d'eux peut être regardé comme purement romain, sans mélange d'éléments étrangers (26). L'autre est romain aussi pour le fond, disons même pour l'ensemble ; mais il a été modifié considérablement par des mains gallicanes (27). De plus, au cours de leur fusionnement, divers autres éléments non romains leur furent adjoints. Cette élaboration se poursuivit durant tout le neuvième siècle dans l'empire franc. A quelle date le recueil ainsi établi fut-il adopté par l'Église de Rome ? Nous l'ignorons complètement. Ce qui est bien certain, c'est que le missel maintenant en usage

est une œuvre composite, et il n'est pas moins prouvé que sa compilation n'eut pas lieu à Rome, mais que Rome se contenta de l'adopter, une fois le travail terminé (28).

Il est donc devenu possible, dans cet ensemble complexe qu'est le Missel Romain, d'atteindre et de dégager les authentiques éléments romains. Seuls, ceux-ci nous permettent d'apprécier l'apport du génie romain dans la liturgie de l'Église d'Occident, et c'est ce que nous allons voir maintenant au moyen d'un exemple particulier.

Prenons le texte le plus familier à chacun de nous, celui de l'*Ordinaire* de la messe solennelle, tel qu'il est donné au Missel Romain, et, laissant de côté les parties d'origine étrangère, appliquons-nous à considérer ce qui, dans sa contexture, est pur produit romain.

Les éléments étrangers sont, dans une large mesure, français et n'ont fait leur apparition, pour la plupart, dans la messe romaine qu'au cours de la deuxième partie du moyen âge. Enumérons-les.

1) L'*Asperges*, le psaume *Judica*, le *Confiteor* et les versets qui suivent, les prières que récite le prêtre en montant à l'autel, — tout ce début est non romain et n'a été admis que relativement tard (29).

2) Le *Kyrie eleison* remonte à une époque beaucoup plus ancienne, à savoir à la seconde moitié du V[e] siècle ; il fut alors importé d'Orient, et, par suite, ne compte pas parmi les éléments originaux de la messe (30).

3) Le *Gloria in excelsis* et le *Credo* sont, l'un et l'autre, dans le même cas ; le premier peut avoir été introduit dans la messe romaine au VI[e] siècle, le second au XI[e] (31).

4) Les prières qui accompagnent les cérémonies de l'offertoire et l'encensement de l'autel, le psaume récité pendant le « Lavabo », le *Suscipe sancta Trinitas* sont tous de basse époque et proviennent encore de ce qu'on est convenu d'appeler l'usage français (32).

5) Les origines de l'*Agnus Dei* sont obscures, et l'on ne voit pas clairement s'il a été réel-

lement usité à Rome avant la fin du VII[e] siècle [2].

6) Enfin, les trois prières récitées avant la communion, avec tout ce qui suit la dernière collecte ou Postcommunion, — l'*Ite missa est* excepté, — sont également récentes et venues d'ailleurs (34).

Il est aisé de compter maintenant les éléments purement romains de l'*Ordinaire* de la messe. Ce sont les suivants : la Collecte, l'Épître, la bénédiction avant la lecture de l'Évangile, l'Évangile, l'*Orate fratres* et la Collecte appelée Secrète, puis toute la suite jusqu'au baiser de paix (Préface, Canon, Oraison Dominicale), enfin la Postcommunion et l'*Ite missa est.*

A cela il faut ajouter quatre pièces de chant : l'Introït, le Graduel, l'Offertoire et la Communion. Ces antiennes, il est vrai, ne sont pas romaines, en ce sens que Rome serait leur lieu d'origine et que de là elles auraient été reçues

2. Sur l'*Agnus Dei* et le pape Sergius, voir dans *Liturgica Historica*, p. 137 ss., l'étude sur la Litanie des Saints du Missel de Stowe. (*Note ajoutée dans l'édition anglaise de 1918)* — (33).

ailleurs. Mais, à parler généralement, elles furent admises à Rome aussitôt qu'elles firent leur apparition et que l'usage commença de s'en répandre (35).

Rien ne peut donc se concevoir de plus simple que la composition de l'ancienne messe romaine, disons vers le milieu du Ve siècle ; et qu'on prenne bien garde qu'il ne s'agit pour le moment que des prières, non pas des cérémonies.

Le chœur commence par chanter l'Introït, tandis que le clergé fait son entrée. Le célébrant dit une prière ou Collecte. Suivent les lectures de la Bible, séparées par un psaume que chante le chœur et que nous nommons Graduel. Les offrandes de pain et de vin sont recueillies des mains des fidèles, cependant que le chœur chante un nouveau psaume, notre Offertoire. Ensuite le célébrant dit une seconde collecte se rapportant aux dons qui viennent d'être offerts ; c'est notre Secrète. Alors vient, servant d'introduction à la grande action du sacrifice, la prière que nous appelons Préface,

dite par le célébrant et suivie du chant solennel de louange, le *Sanctus*. Puis c'est l'acte même du sacrifice avec la consécration ; cette prière centrale se nomme le Canon. En préparation à la communion du prêtre et des fidèles, le célébrant récite l'Oraison Dominicale et ajoute quelques mots qui sont, pour ainsi dire, un écho de cette prière sainte entre toutes et qui correspondent à notre *Libera nos quaesumus*. Pendant la communion des fidèles, le chœur chante un dernier psaume, que nous appelons la Communion. Finalement, le célébrant dit une troisième collecte, notre Postcommunion, et l'assistance est invitée à se retirer.

Il est notable que les trois collectes sont extrêmement courtes.

Encore une fois, quoi de plus simple ? C'est la messe réduite en effet à sa plus simple expression. Pas un élément qui n'y soit essentiel, à moins qu'on ne veuille tenir pour superflus les lectures, la Préface suivie du *Sanctus* et le chant des psaumes.

IV

SIMPLICITÉ DU CÉRÉMONIAL ROMAIN

Ce caractère de simplicité distingue pareillement les cérémonies qui forment le cadre des éléments constitutifs de l'ancienne messe romaine.

Il est vrai que les ouvrages qui nous renseignent à ce sujet ne remontent pas, tels que nous les avons encore, au delà des dernières années du VIII[e] siècle, et qu'ils diffèrent entre eux assez souvent sur certains points de détail (36) ; mais ils rapportent certainement des usages observés deux ou trois siècles auparavant. La date tardive de ces cérémoniaux ou *Ordines*, comme on les appelle, ne diminue en rien leur valeur. A supposer même qu'ils n'aient été rédigés qu'au VIII[e] siècle, un point demeure assuré : ils ne nous offrent pas une

forme simplifiée d'un cérémonial plus développé en usage à une date plus ancienne ; mais, autant que des changements se produisirent, ils ne sauraient représenter que le développement d'un rituel plus simple. Néanmoins, il reste loisible d'admettre qu'à part certains détails, qu'on peut avoir des raisons précises d'écarter, ces *ordines* nous restituent, dans l'ensemble, le cérémonial de la messe romaine au VI[e], voire au V[e] siècle.

Ce n'est peut-être pas chose très aisée aujourd'hui d'atteindre la réalité de ce cérémonial. Une longue habitude, en effet, nous attache à nombre d'actes, qui paraissent désormais la forme normale du culte divin. Par exemple, nous nous rendons difficilement compte de tout ce qui a été surajouté à la solennité du cérémonial par l'introduction, aux XII[e] et XIII[e] siècles (37), du seul acte de l'élévation de l'hostie et du calice, avec son accompagnement de lumières et de torches, d'encensements et de sonneries, d'inclinations et de génuflexions. En outre, l'encensement de l'autel, des éléments du sacrifice et des

personnes procède d'idées étrangères au rit romain primitif ; il y est venu d'ailleurs au cours des siècles (38).

En nous efforçant d'imaginer le véritable et pur cérémonial romain de la messe[3], nous devons prendre garde que la pompe liturgique s'y manifeste en deux occasions seulement : d'abord lors de l'entrée du célébrant dans l'église et de sa marche jusqu'à l'autel ; puis, au moment du chant de l'Évangile.

On notera aussi que les descriptions dont nous disposons visent un jour de grande fête et se rapportent à la messe papale ou, ce qui revient au même, épiscopale. Mais le caractère général et les proportions du cérémonial ne sont pas affectés pour cela d'une manière importante. A cette date, ce n'était pas tant la dignité du célébrant qui était en cause, que celle du service religieux.

3. La présente esquisse laisse de côté certains actes purement rituels, tel que l'offrande des dons par le célébrant, la fraction, la commixtion ; ces détails n'appartiennent pas, à proprement parler, au cérémonial de la messe et ne sont pas de nature à frapper les regards du spectateur.

La procession formée par le célébrant et ses ministres se rendant à l'autel devait être fort imposante aux jours de grande fête. Le cortège du pontife comprenait sept acolytes porteurs de flambeaux, sept diacres, sept sous-diacres ; l'un de ceux-ci tenait un encensoir fumant. Tous, du pape aux acolytes, étaient revêtus de *planetae*, comme disaient les Romains pour désigner le vêtement que nous appelons chasuble (39).

Le chœur des chantres avait déjà pris place dans le *presbyterium*, en deux groupes, faisant face à l'autel de chaque côté du sanctuaire. Il entonne l'introït au moment où la procession entre dans l'église.

En avançant dans le *presbyterium*, les acolytes se rangent, quatre d'un côté, trois de l'autre, pour laisser passer le cortège au milieu d'eux. Les sous-diacres à leur tour font de même. Le célébrant arrive au pied de l'autel et s'incline profondément, puis, debout, prie en silence un instant, donne le baiser de paix à ses assistants et prie de nouveau pendant quelques moments,

tandis que s'achève le chant de l'introït [4]. Durant ce temps, les diacres gravissent, deux par deux, les degrés de l'autel et vont en baiser les extrémités (40), l'un d'un côté, l'autre de l'autre. Ils reviennent ensuite près du célébrant qui monte lui-même à l'autel et baise le livre des Evangiles posé sur l'autel, puis l'autel même.

Ceci fait, le pontife se rend à son siège et, debout, salue l'assistance de ces mots : *Pax vobis*, « la paix soit avec vous » [5] ; après la réponse des fidèles, il ajoute aussitôt : *Oremus* « Prions », et récite la Collecte. Il s'assied alors pour écouter la lecture de l'Épître et tous les ministres s'assoient également, à l'exception des sous-diacres qui demeurent debout de chaque côté de l'autel (41). Le sous-diacre chargé de lire l'Épître se dirige vers la chaire ou ambon, tout seul et sans plus de cérémonies, et lit l'Épître du jour.

4. L'addition successive — du Ve au XIe siècle — des chants du *Kyrie*, du *Gloria*, de l'*Agnus Dei* et du *Credo*, n'affecta pas le cérémonial de la messe.

5. Si le célébrant était un simple prêtre, il disait probablement : « *Dominus vobiscum* ».

Les cérémonies qui suivent, pour la lecture de l'Évangile, avec l'accompagnement des flambeaux et l'encensement du livre, diffèrent à peine de celles qui sont maintenant en usage. L'Évangile était chanté du haut d'une chaire, comme cela se voit encore en certaines églises. La lecture achevée, toutes les personnes présentes dans le sanctuaire baisaient le livre.

A ce moment où le sacrifice va commencer, on peut dire que la partie « cérémonielle » de ancienne messe romaine est terminée.

Le premier acte du sacrifice consiste à déployer le corporal, comme marquent nos rubriques. En réalité, et qu'on ne veuille pas s'en choquer, l'expression qui correspond le mieux à la prescription de l'ancienne rubrique romaine est celle du langage courant : mettre la nappe. A cette époque, un corporal était un linge assez vaste pour couvrir l'autel. Un acolyte, debout, soutenait le calice avec le corporal posé dessus ; il remettait le corporal à un diacre, lequel, en compagnie d'un second diacre, montait à l'autel, et chacun d'eux se

plaçait à une extrémité ; le diacre qui portait le corporal commençait à le déplier, jetait un pan à son collègue, et tous deux ensemble étendaient le linge sur l'autel (42). Nous ne procédons pas autrement dans la vie journalière, et c'est pourquoi il valait la peine d'y insister et de décrire la scène, en termes nets, dans sa réalité. — Scène bien familière, fera-t-on peut-être remarquer. A vrai dire, il semble plutôt que la « familiarité » soit la dernière chose dont on ait jamais le droit de parler à propos du rit authentique de Rome. Le Romain, le vrai Romain n'est capable, en aucun cas, d'oublier sa dignité ; il est seulement pratique et il l'est simplement. Dans l'espèce, il s'agissait de couvrir l'autel ; on l'a fait exactement et simplement, et de la façon la plus pratique. Il est des rits et des âges où l'on aurait chargé cet acte de symbolisme, où l'on se serait plu à l'envelopper de mystère. Le mystère n'a jamais fleuri sous le ciel clair de Rome, ni le symbolisme n'a été enfanté par le tempérament religieux de Rome. Il faut en convenir en effet : le symbolisme chrétien n'est pas né sur le sol

romain et ne procède pas directement de l'esprit romain.

L'autel étant préparé, le célébrant va recevoir les offrandes de pain et de vin des mains des fidèles, ou du moins des principaux d'entre eux, cependant qu'on chante le psaume d'offertoire. Les anciens livres entrent dans le détail, non sans longueur, touchant la manière de recueillir ces offrandes. Il importe toutefois d'observer que ces indications ne concernent pas le cérémonial. Comme tout à l'heure au sujet du corporal, elles sont purement et simplement d'ordre pratique ; elles ont pour fin d'assurer le bon accomplissement de la fonction et de prévenir les bévues.

Après avoir reçu les offrandes, le célébrant retourne à son siège et se lave les mains, tandis que les diacres disposent le pain et le vin sur l'autel. Lorsque tout est prêt, il se rend à l'autel, le baise au milieu et dit la Secrète. Pendant ce temps, les différents ministres prennent position. Les prêtres et les diacres se rangent derrière le pontife, la tête profondément inclinée ; les sous-diacres, au contraire,

vont derrière l'autel et demeurent debout face au célébrant, afin de répondre au *Per omnia saecula saeculorum* qui termine la Secrète, ainsi qu'à *Sursum corda* et à *Gratias agamus*. Mais lorsqu'on commence le chant du *Sanctus*, les sous-diacres s'inclinent, et de même le célébrant. Celui-ci se redresse, le *Sanctus* une fois terminé, et seul de l'assistance debout et la tête droite, tout le monde sauf lui se tenant incliné, il commence le Canon au milieu d'un profond silence [6].

Rien ne vient interrompre ce silence jusqu'au moment où il hausse la voix pour dire *Nobis quoque peccatoribus*. A ces mots, les sous-diacres se sont redressés. A *Per quem haec omnia*, le premier diacre élève le calice sur l'autel, pour permettre au célébrant de toucher

6. On peut se demander, il est vrai, si la coutume de réciter le Canon à voix basse remonte, à Rome, au delà du VIIe siècle, et si elle ne fut pas introduite sous l'influence du rit byzantin (voir là-dessus l'Appendice à la traduction anglaise des Homélies Liturgiques de Narsès, p. 121-126). Mais nous ne sommes pas en mesure d'exprimer présentement, à ce sujet, autre chose qu'une opinion ou une suggestion. (*Note ajoutée dans l'édition anglaise de 1918*).

les bords du vase avec la sainte Hostie, en disant la doxologie finale du Canon (*Per ipsum et cum ipso*).

On peut se demander à quel moment avait lieu le baiser de paix dans l'ancienne messe romaine, saint Grégoire ayant déplacé le *Pater* pour le mettre où nous l'avons aujourd'hui (43). Il semble toutefois plus probable, eu égard à une indication du pape saint Innocent I, que la Paix prenait place aussitôt après la conclusion du Canon (44). Le baiser était donné par le célébrant au premier dignitaire ecclésiastique, puis il était passé successivement à tout le clergé et aux fidèles.

Pendant ce temps, le célébrant revenait à son siège pour dire, en préparation à la communion, l'Oraison Dominicale et une courte prière analogue au *Libera nos quaesumus* de notre Missel.

Les ministres enlèvent maintenant de l'autel le calice et les hosties consacrées. Comme pour l'offertoire, les anciens *ordines* donnent des indications minutieuses sur la manière de rompre les hosties en vue de la communion.

Ici encore, rien n'est dit qui soit purement cérémoniel. Néanmoins, la communion générale des ministres de l'autel, dans le sanctuaire, devait être solennelle et impressionnante au suprême degré. La communion des fidèles suivait, et l'on chantait pendant ce temps le psaume de communion. Après quoi, le célébrant allait à l'autel et disait la dernière collecte ou Postcommunion Puis un diacre chantait : *Ite missa est*, « retirez-vous, c'est le renvoi ». L'assistance répondait : *Deo gratias*, « Grâces soient rendues à Dieu » ; et le clergé retournait à la sacristie processionnellement.

Nombre d'auteurs modernes ont noté des faiblesses ou des défauts dans le simple développement de la messe romaine, tel que nos plus anciens livres le font connaître ; on a pensé découvrir çà et là des lacunes et imaginé les remèdes correspondants par comparaison avec d'autres rits et avec les usages postérieurs [7].

7. On peut admettre comme très vraisemblable que l'oraison *Super sindonem* du Missel Ambrosien faisait

L'exposé qui précède a délibérément négligé ces remarques, pour cette seule raison que les documents originaux, pris comme ils sont, fournissent, indépendamment des suggestions et conjectures émises, une relation parfaitement cohérente et satisfaisante. Peut-être ne donnent-ils rien en sus de ce qui constitue l'essentiel d'une messe ; mais encore donnent-ils tout l'essentiel (46).

Et si maintenant, après avoir examiné l'Ordinaire de la messe, l'on passait à l'étude de notre rit romain dans son ensemble, on aurait lieu de constater que la même règle vaut toujours : l'élément qui se laisse reconnaître pour authentiquement romain est simple, et c'est l'élément greffé sur la franche souche native qui atteste l'élaboration. Tels sont, par exemple, les cérémonies du Dimanche des Rameaux, les Impropères du Vendredi saint, le rituel compliqué de la Dédicace des églises, des ordinations, de la consécration épiscopale.

anciennement partie de la messe romaine. Il ne semble pas possible d'en dire autant des autres détails dont on suppose la disparition (45).

En fait, il ne serait pas inexact de prétendre que c'est précisément ce que l'on considère comme l'élément pittoresque, attrayant, pieux, affectif, du culte catholique et, pour le dire en un mot, ce qui en est l'élément le plus « intéressant » (47), ce qu'en Angleterre, assez curieusement, le préjugé populaire tient pour entaché de « romanisme » et ce qui, au total, constitue au sens de certaines gens le « sensualisme » de la religion catholique romaine, — que c'est cela même qui n'a rien de romain, quant à ses origines, mais a été emprunté, importé et adopté successivement par Rome au cours des âges. Il serait sans doute fort long de présenter le tableau complet de ces emprunts et de produire, pour chaque cas en particulier, le témoignage de l'histoire. Il n'en reste pas moins que la position est, d'une manière générale, inattaquable ; que le génie du rit romain, de l'authentique rit romain, est fait de simplicité et de sens pratique, de sobriété et de discipline, de gravité et de dignité, — et de rien d'autre.

Aussi bien, c'est là ce qu'on attend de Rome. Nous aurions tort, à ce point de vue, d'établir

une séparation idéale entre la Rome antique et la Rome chrétienne. Au fond, dans ses instincts, ses capacités, ses limitations, Rome est toujours Rome. On a fait remarquer avec raison que le Romain était doué d'une imagination réceptive plutôt que créatrice. N'est-ce pas Newman qui déclare que, hors le cas de quelques grands papes, Rome n'a jamais fait preuve de beaucoup d'originalité (48) ? Si nous avons égard au tempérament romain, tel qu'il s'est manifesté dans le cours d'une longue histoire, nous nous rendons bien compte que ce n'est pas de lui-même, de sa constitution native, que procèdent « le cilice et les cendres et les prêtres, ministres du Seigneur, qui pleurent entre le porche et l'autel (49) », ni non plus les bruyants Hosannahs au Fils de David « qui s'avance plein de douceur, assis sur l'âne, tandis que la foule étend des vêtements par terre devant lui (50). » Mais c'est au contraire en sa simplicité, son tour pratique, sa gravité, en son manque de poésie, de cette touche que l'on entend définir par le qualificatif d' « intéressant » et, pour tout dire, de ce que nos amis appellent

« sensualisme », c'est en cela précisément que consistent la valeur et l'importance du rit romain de Rome pour l'histoire du culte chrétien dans les pays d'Occident.

V

UNE BRÈVE HISTOIRE DE LA LITURGIE OCCIDENTALE

Il reste à donner un aperçu de cette histoire pour faire saisir tout à la fois le caractère et l'étendue du rôle qu'y a joué le génie romain.

Chacun sait que la principale différence entre la messe orientale et la messe occidentale, et pareillement entre les missels d'Orient et ceux d'Occident, est qu'en Orient, d'un bout à l'autre de l'année, le prêtre dit invariablement chaque jour les mêmes prières, alors que la messe latine change quotidiennement suivant les saisons et les fêtes (51). Or il est évident que cette variété, laquelle prévaut non pas seulement dans le romain, mais dans tous les rits qui se sont développés dans les pays d'Occident, suppose l'existence du cadre ecclésiastique. Ceci nous ramène au plus tôt à la seconde moitié du IVe siècle (52).

Nous avons, par suite, un point de départ — un *terminus a quo* — pour dater les parties variables des anciens missels romains, wisigothiques, gallicans, milanais, qui subsistent encore.

D'autre part, il n'est pas rare, dans la littérature du V[e] siècle, d'entendre parler de compositions liturgiques, messes et recueils de messes (53). Cependant, rien n'est moins satisfaisant que les tentatives, maintes fois répétées, de dater des prières d'après les allusions, qu'on pense y retrouver, à des évènements contemporains (54). Il est beaucoup plus raisonnable de prendre notre parti de l'ignorance où nous sommes. Que si l'on veut à tout prix avoir des dates, on pourrait dire, sans grand risque, que la majeure partie des formules liturgiques qui composent les plus anciens missels romains et gallicans remonte au V[e] ou au VI[e] siècle. De ces formules, quelques-unes peuvent être du IV[e] siècle ; mais les désigner en particulier est affaire de pure conjecture.

Pour le reste, nos plus anciens missels manuscrits appartiennent, quant à leur rédaction matérielle, au VIIe ou au VIIIe siècle. Leur examen autorise les deux assertions suivantes.

D'abord, il est impossible de confondre un livre gallican ou wisigothique avec un livre romain, et inversement. Et cette différence ne tient pas à quelque raison subtile que seul l'érudit de profession pourrait apprécier, ni à une particularité rituelle dont il appartiendrait au rubriciste de juger ; mais les livres romains et gallicans se distinguent à première vue les uns des autres par leur style, c'est-à-dire tant par le développement de la pensée que par le mode d'expression (55). Cette différence est si nette qu'elle manifeste évidemment une différence de tempérament, d'esprit ou de génie.

En second lieu, le type romain ne se présente nulle part plus clair ni plus pur que dans le missel appelé communément, du nom du pape saint Grégoire le Grand, missel « grégorien », et qui, nous en avons l'absolue certitude, était seul en usage à Rome, sous la forme où nous

le possédons, dans les dernières années du VIIIe siècle. On est par conséquent fondé à dire qu'à Rome jusqu'au IX[e] siècle le rit autochtone s'était conservé pur, ou à peu près, d'éléments étrangers.

Ceci n'empêche pas d'admettre que la messe romaine offre, dans le missel grégorien, des traces de l'influence de Constantinople. On a déjà rappelé comment le *Kyrie* avait été emprunté à l'Orient. Avant d'être élevé au souverain pontificat, saint Grégoire avait représenté le pape et l'Église romaine dans la cité impériale. Il fut accusé par des personnes ombrageuses de changer la liturgie romaine dans le dessein de la rapprocher de l'usage grec. Saint Grégoire s'excuse habilement, mais il ne dit pas que l'accusation est mensongère et dénuée de fondement (56). Aussi bien, les faits connus paraissent donner raison aux accusateurs. Les litanies que saint Grégoire introduisit à Rome et auxquelles il donna une place si considérable (57), ces appels répétés à la pitié céleste étaient, de même que l'élément principal de l'ancienne litanie, le *Kyrie*, un

emprunt fait à l'étranger. Une litanie n'est pas une pièce de fabrication romaine. Mais saint Grégoire, s'il a été l'un de ces grands papes dont parle Newman, capables de se montrer initiateurs, était aussi Romain de cœur et d'âme, un Romain renforcé ; et ce n'est pas de saint Grégoire, ni dans un livre portant son nom, que nous avons à redouter des altérations capables d'oblitérer ou d'obscurcir les qualités essentielles du missel de son Église, les qualités qui font de ce missel un produit du génie romain : clarté, simplicité, précision, ordre, sens pratique et, on peut ajouter, sévérité de lignes, absence de toute espèce de sentimentalité, d'effusion, d'imagination et de mystère.

Quant aux missels francs, ils ne sont en aucune manière, sous la forme où nous les possédons, des produits authentiques du génie barbare. Ils sont remplis en effet de prières ou parties de prières empruntées aux livres romains, — non pas, il est vrai, au missel alors en usage à Rome, mais à un missel plus ancien dont le grégorien avait pris la place. Et, parallèlement, ce même missel, banni de l'usage

romain au VII[e] siècle, avait été aussi adopté en bloc, çà et là, dans le royaume franc, mais enrichi de formules gallicanes au gré de la fantaisie des compilateurs (58).

L'état de choses qui prévalut en France, pour ce qui est de la messe et du missel, jusqu'à l'avènement de Charlemagne en 769, se résume en deux mots : c'est l'anarchie liturgique (59).

Franc de sang et de race, Charlemagne était au fond de l'âme un Romain, — un dominateur, mais un dominateur pour qui la règle du pouvoir suprême était non pas le bon plaisir du despote, mais la loi, l'ordre, un gouvernement éclairé dans l'intérêt et pour le bien du corps politique tout entier. On connaît ce monarque qui se fit appeler : « Mon frère le sacristain » (60). Charlemagne mérita dix fois plus que Joseph II d'être salué du nom de sacristain. Il entreprit des guerres, édicta des lois, prit le titre d'empereur romain, aima les lettres ; mais les affaires ecclésiastiques de toute nature, jusqu'aux moindres détails, rubriques et le reste, faisaient sa joie. Jamais il n'était plus

heureux que lorsqu'il présidait dans sa propre chapelle et remettait chacun à sa place (61).

Pour un esprit tel que le sien, l'anarchie qui régnait dans son royaume sous le rapport du culte était intolérable. On pouvait prévoir, étant donné l'intérêt particulier qu'il portait à ces questions, qu'il en viendrait peu à peu à s'occuper de l'état de choses existant. Au moment voulu, le bon sens dicta les mesures les plus propres à remédier au mal.

Le remède devait venir du dehors. La base de la politique carolingienne était une étroite union avec Rome. A Rome, Charlemagne avait trouvé en vigueur un missel parfaitement rationnel et bien composé, le missel grégorien. Il l'adopta, comme le livre qui, à l'avenir, entrerait en usage dans toute l'étendue de l'empire (62). Sur ce point, sa volonté est formelle et ne souffre pas d'être contredite.

Mais en même temps, avec l'instinct du chef d'État, mû peut-être aussi par celui de sa race, Charles se rendit compte qu'au goût de bien des gens sans doute, ce pur livre romain paraîtrait quelque peu sec et sommaire, et que dans

la pratique il menacerait de faire peser un joug trop dur sur des tempéraments plus épanouis, plus sensibles et plus riches que ceux auxquels il avait été destiné à l'origine. En sage politique, il décida donc incontinent que le missel grégorien serait dûment augmenté d'un supplément comprenant un choix de prières empruntées aux recueils liturgiques qui étaient alors usités en France (63).

Mais ce ne fut là que le commencement des changements. Durant le IXe siècle, l'étude des rites sacrés et, en particulier, de la liturgie romaine devint en France une occupation à la mode. Après Charlemagne, son fils Louis le Débonnaire, puis le fils de ce dernier, Charles le Chauve, montrèrent un grand intérêt pour cette branche des sciences ecclésiastiques. Le IXe siècle donna un curieux spectacle dont l'histoire de la liturgie offre encore dans la suite d'autres exemples. On y voit des partisans bruyants et acharnés de la stricte observance romaine, si l'on peut s'exprimer ainsi, se couvrir de l'auguste nom de Rome pour imposer à

autrui leurs préférences personnelles. Le résultat fut qu'au terme du siècle, le missel romain s'était transformé et développé de telle manière que le pape Hadrien n'y aurait pas reconnu le livre adressé par ses soins à Charlemagne (64).

Rome d'ailleurs paraît s'être à peu près désintéressée de l'affaire. Elle finit même par accepter des mains de l'étranger le missel compilé en France et par le substituer à l'ancien grégorien. A quel moment ce changement eut-il lieu ? On ne saurait le dire. Nous manquons même de la moindre donnée, capable de nous mettre sur la voie, à part ce fait que, vers 880, le missel envoyé de Rome à Charlemagne était encore employé dans l'Italie du Nord à l'état pur et sans additions gallicanes (65).

Au cours de la deuxième partie du moyen âge, l'histoire de la liturgie n'est que celle des tentatives répétées, et d'ailleurs couronnées de succès, pour accommoder les livres romains indigènes, et partant l'ensemble des cérémonies traditionnelles du culte, au génie plus pieux, plus expansif et plus imaginatif des populations

qui avaient adopté ces livres et ces cérémonies. Rome, ou plutôt la Curie romaine admet successivement, dans une mesure plus ou moins large, ces changements, et les couvre ainsi au regard de la postérité du prestige du nom romain.

C'est durant cette période que le rit romain fit une part à l'élément dramatique qui lui avait fait si grandement défaut jusque-là. C'est alors que, sous l'influence qui vient d'être signalée, des cérémonies furent ajoutées en grand nombre pour donner figure aux formules et, parallèlement, des prières introduites — telles, par exemple, celles de l'offertoire dans notre Ordinaire de la messe — pour qu'aucun détail des cérémonies ne manquât d'une expression littéraire adéquate (66).

De fait, il n'y avait pas alors, à proprement parler, de rit « romain » qu'on pût imiter. A partir des dernières années du XI[e] siècle, le pape résida le plus souvent en dehors de Rome. A Rome même, l'observance ecclésiastique déclinait (67).

Cependant, les offices exécutés dans les

majestueuses cathédrales gothiques, qui commençaient alors de tous côtés à surgir de terre, étaient revêtus d'une dignité et d'une splendeur toujours grandissantes. Ce fut l'époque où s'élabora le rit qu'on appelle assez justement romano-français et dont les derniers restes ont presque entièrement disparu de nos jours, à moins sans doute qu'on ne veuille en trouver une survivance dans le composite romano-lyonnais.

Le rit romano-français possédait précisément cette qualité d'arrangement tout à la fois pittoresque et captivant dont le rit romain original était si remarquablement dépourvu. Or, c'est bien ce rit qui a excité, à un degré considérable, l'admiration et l'intérêt de ceux qui ont étudié l'histoire de la liturgie dans les deux dernières générations.

L'établissement définitif de la papauté à Rome au XV[e] siècle (68) n'amena que peu de changement, pour ce qui est de la liturgie. Les *diaria* ou « journaux » des cérémoniaires pontificaux

qui commencent alors, et dont l'on trouve des exemplaires dans la plupart des grandes bibliothèques d'Europe, donnent les renseignements les plus complets et les plus précis sur la liturgie de la chapelle papale et des grandes églises de Rome à la fin du XVe siècle et pendant la première moitié du XVIe (69). Ils font voir notamment comment ces églises n'étaient plus, comme elles l'avaient été à une autre époque, le type sur lequel le reste de la chrétienté d'Occident se guidait et qu'on cherchait à reproduire. D'autre part, une curieuse correspondance échangée entre saint Charles Borromée et ses amis de Rome nous renseigne assez bien sur la condition des églises paroissiales romaines de moindre importance et sur les cérémonies qu'on y observait vers l'année 1560 (70).

A prendre dans son ensemble l'Europe occidentale, il apparaît qu'elle était alors dans un état d'anarchie liturgique assez semblable à celui où Charlemagne avait trouvé son propre royaume huit siècles plus tôt. Le rit romain était seul en cours, — sauf dans la province de

Milan [8]. Mais chaque diocèse, voire chaque église l'avait modifié à son propre gré.

En raison des agitations récentes (72), il était nécessaire une fois de plus de fixer un type normal, et, autant que possible, plus simple, auxquels les différentes églises locales pussent se conformer. Dès lors, comme huit siècles auparavant, un seul rit se présentait en réalité, capable d'être adopté partout, celui de l'Église même de Rome.

Par bonheur, la nouvelle rédaction des livres romains, effectuée selon le vœu du Concile de Trente (73), avait pour base l'usage existant (74), sans égard aux délicates recherches archéologiques qui eussent établi si cet usage était l'effet d'influences étrangères et dans quelles proportions il représentait l'authentique tradition romaine. Le procédé était bien d'accord avec le caractère romain. Il est vrai que plusieurs anciens manuscrits à la Bibliothèque Vaticane furent examinés en vue de la fixation

8. L'exception qui vise Milan et le rit Milanais n'est d'ailleurs exacte que dans un sens populaire ; pour la science, elle n'existe pas (71).

de la lettre du missel publié par saint Pie V (75); mais par bonheur, encore une fois, ces manuscrits n'étaient pas antérieurs au XIe ou au XIIe siècle et résultaient du fusionnement du missel grégorien, c'est-à-dire du véritable missel romain, avec le recueil compilé en France sur l'ordre de Charlemagne à la fin du VIIIe siècle.

Avec le Bréviaire et le Missel de saint Pie V, le Pontifical de Grégoire XIII, le Cérémonial des Évêques de Clément VIII, le Rituel de Paul V (76), on peut considérer l'histoire de la liturgie romaine comme achevée. Il y a eu depuis lors, assurément, des changements et des revisions ; mais ce sont, au total, des retouches de peu d'importance.

Du fait que la publication des livres liturgiques romains des XVIe et XVIIe siècles et l'adoption de ces livres par toutes les Églises d'Occident (77) terminent, et sans doute d'une manière définitive [9] ce chapitre d'histoire liturgique, on

9. Depuis que ces lignes ont été écrites, nous avons eu une réforme radicale du Psautier liturgique. Le nouveau

ne doit pas conclure que les tendences nationales cessèrent d'être actives, qui s'étaient manifestées dans les missels romains, gallicans et wisigothiques des VIe, VIIe, VIIIe siècles, et dont les transformations que subit le rit romain dans la suite du moyen âge sont un effet non moins remarquable. La piété affective et expansive des peuples a continué de chercher à s'affirmer dans nos églises parmi les exercices publics de la liturgie ; mais ç'a été sous d'autres formes.

Au moyen âge, elle s'était fait sentir surtout dans les changements apportés aux livres eux-mêmes et dans le mode d'accomplissement des cérémonies officielles ; et c'est ce qui explique aussi comment, à cette époque, contrairement à la pratique actuelle, les livres de dévotion se modelaient sur les lignes des livres officiels des Églises. En d'autres termes, ainsi qu'on l'a fait remarquer, il n'y avait point en ces temps-là, de « dévotions populaires ». Et la raison en est

Psautier paraît n'être pas sans affinités avec les bréviaires « gallicans » de la fin du XVIIe siècle et du XVIIIe. C'est un grand pas en avant. *(Note ajoutée à l'édition anglaise de 1918)* — (78).

que l'esprit d'où procèdent les dévotions populaires s'exprimait lui-même en toute liberté dans la liturgie proprement dite des différentes églises locales.

Par l'action de saint Pie V et de ses successeurs, qui donnèrent aux livres romains publiés par leurs soins un caractère définitif, et par l'institution d'une Congrégation des Rites chargée de maintenir la pratique au ton de ces livres (79), un terme fut mis aux entreprises auxquelles avaient été communément sujets les livres liturgiques de l'Église dans tous les pays d'Europe au cours du moyen âge. Mais les forces qui s'étaient alors dépensées restaient vivaces. Elles trouvèrent devant elles un champ d'opérations. N'ayant plus le moyen d'agir au sein même de la liturgie, elles se sont employées au dehors, avec une liberté d'autant plus grande. Une avenue leur est-elle fermée, elles atteignent leurs fins par une autre.

Ainsi s'expliquent la croissance rapide, l'étonnante variété et le développement considérable, au cours des deux ou trois derniers

siècles, de ce que nous appelons les « dévotions », par opposition avec les pratiques officielles et régulières du culte. Et c'est en même temps la preuve que les deux influences rivales qui se manifestèrent si clairement dans nos plus anciens missels coexistent toujours.

Enfin cette dualité d'esprit rend compte du contraste signalé par nombre d'écrivains entre le ton de nos livres liturgiques officiels, missel, bréviaire et le reste, et les recueils de dévotion en usage parmi nous. Pusey, par exemple, avait un extrême plaisir à présenter cet argument sous des formes variées (80). Malheureusement, ses préjugés anti-romains l'empêchèrent de voir la raison du phénomène qu'il indiquait et d'en découvrir la cause. D'aucuns, plus objectifs, feront remarquer que la manière dont la liturgie romaine traduit les sentiments de l'homme envers son Créateur ne correspond qu'imparfaitement aux aspirations intimes de l'âme et ne les satisfait pas complètement. La manière romaine n'en a pas moins ses vertus propres, vertus d'autant plus indispensables et plus appréciables qu'à diverses reprises l'his-

toire religieuse de l'Europe permet de constater le fâcheux effet de leur méconnaissance.

S'il fallait indiquer en deux mots les caractères essentiels qui distinguent par-dessus tout le génie du rit romain, on pourrait dire que ce sont la sobriété et le bon sens.

NOTES

1. Écrivant en 1899, E. Bishop prend pour point de départ — dans cet exorde un peu ardu où j'ai d'ailleurs élagué — la période 1840-1850. Il se réfère, évidemment, au mouvement liturgique duquel Dom Guéranger fut en France le principal initiateur. J'ajouterai que, jusqu'au terme de sa vie, et sans méconnaître le mérite d'efforts récents, le savant anglais continua de penser que l'étude historique de la liturgie en était à ses débuts. Dans sa modestie, il ne considérait guère ses propres écrits que comme des essais, destinés surtout à frayer la voie et à orienter la nouvelle génération. Nul plus que lui, assurément, n'aura travaillé au relèvement de la science liturgique. Son jugement sur les travaux accomplis dans ce domaine au cours du XIX[e] siècle paraîtra peut-être trop sévère ; il s'explique néanmoins, si l'on prend garde qu'à la différence de la plupart des documents historiques et littéraires, les principaux textes liturgiques du passé n'ont pas encore été l'objet d'un examen attentif, et qu'au lieu de procéder à cette enquête indispensable on a préféré généra-

lement imaginer ou discuter des théories. Il ne s'agit pas ici, d'ailleurs, d'énumérer les phases ni de décrire les aspects divers du mouvement liturgique au XIXe siècle. Quant à Dom Guéranger, même si son œuvre proprement scientifique s'est trouvée limitée du fait de circonstances particulières, il a rendu comme écrivain liturgiste trop de services d'ordre immédiat pour qu'il soit nécessaire de rappeler ses titres à notre respect.

2. Je me permets de rappeler les règles, souvent oubliées ou mal comprises, de l'usage français, suivant lesquelles on dit : *rit* pour désigner les familles liturgiques (exemple : le *rit* romain, les *rits* orientaux), et *rite* pour signifier les cérémonies elles-mêmes (les *rites* de l'Église, les *rites* du baptême, le *rite* de la bénédiction des cloches).

3. Je n'ai pu découvrir le nom du savant ici mis en cause. Vraisemblablement, c'était un historien anglais ou allemand, dont le propos avait été rapporté à E. Bishop. On pourrait songer à W. Stubbs ou à F. Liebermann.

4. *Genius est deorum filius et parens hominum :* cette phrase est d'un certain Aufustius, contemporain de Cicéron; elle est rapportée par Paul Diacre, dans son abrégé du grand répertoire grammatical de Festus (éd. Lindsay, 1913, p. 84, 4).

5. Est-il besoin d'ajouter que ce point de vue positif de l'historien ne méconnaît pas les droits absolus de l'autorité suprême ni ne diminue l'action de la Providence parmi le jeu des causes secondes ?

6. C'est-à-dire en troisième place, après les oraisons propres du jour et celles des « suffrages des saints ».

7. *Piis supplicationibus :* Littéralement « par de pieuses supplications » ; c'est-à-dire, sans aucun doute, les prières de l'assemblée des fidèles présents, et d'une manière large, si l'on veut, celles de l'Église : « par *nos* pieuses supplications ». Mais c'est un contre-sens de traduire, par exemple : « afin que soit acquise à *leurs* pieuses supplications l'indulgence qu'ils ont toujours désirée », et de commenter : « L'Église s'approprie maternellement *la prière des âmes souffrantes* et c'est à son époux qu'elle la présente » (cf. *L'Année liturgique*, par D. Guéranger, *VIe volume de la Continuation,* « Le Temps après la Pentecôte », t. VI, 1901, p. 172). Cette petite erreur vaut la peine d'être signalée, parce qu'on la retrouve dans d'autres ouvrages récents. Les missels latins-français du XVIIIe siècle que j'ai pu consulter ne la présentent pas.

8. *Fidelium Deus omnium creator et redemptor : animabus famulorum famularumque tuarum remissionem cunctorum tribue peccatorum : ut indulgentiam quam semper optaverunt piis supplicationibus consequantur.*

9. *Omnipotens sempiterne Deus qui vivorum dominaris simul et mortuorum : omniumque misereris quos tuos fide et opere futuros esse praenoscis : te supplices exoramus : ut pro quibus effundere preces decrevimus : quosque vel praesens saeculum adhuc in carne retinet vel futurum iam exutos corpore suscepit : intercedentibus omnibus sanctis tuis : pietatis tuae clementia : omnium delictorum suorum veniam consequantur.*

10. *Hostias quaesumus Domine quas tibi pro animabus famulorum famularumque tuarum offerimus propitiatus intende : ut quibus fidei christianae meritum contulisti : dones et praemium.*

11. *Deus cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus : tribue quaesumus : ut intercedentibus omnibus sanctis tuis : universorum quos in oratione commendatos suscepimus : et omnium fidelium nomina : beatae praedestinationis liber adscripta retineat.*

12. *Animabus quaesumus Domine famulorum famularumque tuarum oratio proficiat supplicantium : ut eas et a peccatis omnibus exuas : et tuae redemptionis facias esse participes.*

13. *Purificent nos quaesumus omnipotens et misericors Deus sacramenta quae sumpsimus : et intercedentibus omnibus sanctis tuis : praesta ut hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad poenam : sed intercessio salutaris ad veniam : sit ablutio scelerum : sit fortitudo fragilium : sit contra omnia mundi pericula firmamentum : sit vivorum atque mortuorum fidelium remissio omnium delictorum.*

14. Le texte anglais porte : « entre le style d'Addison et celui de Macaulay ». J'ai cru devoir proposer des noms plus familiers au lecteur français. Au lieu de Montesquieu, il eût peut-être été préférable, pour mieux marquer l'opposition littéraire, de mentionner Voltaire, s'il n'était déplaisant de rencontrer ce nom à propos de questions intéressant la foi chrétienne.

15. Sacramentaire gélasien, livre III, sect. 101 : « Alia missa (in agenda plurimorum) » (cf. Muratori, *Liturgia*

Romana Vetus, t. I, col. 759) ; de là, le groupe est passé au Supplément du Sacramentaire Grégorien, sect. 110 : « alia missa (plurimorum defunctorum) » (cf. Muratori, *ib.* t. II, col. 222). La présence de la première oraison dans le recueil liturgique de Vérone (le prétendu sacramentaire « léonien », cf. Muratori, I, 453) certifie l'authenticité des trois formules ensemble, comme formules anciennes de la liturgie romaine ; elles peuvent être du IVe ou du Ve siècle.

16. Cette « missa tam vivorum quam mortuorum », ou « missa generalis », est communément comprise dans les missels du moyen âge à partir du XIe ou du XIIe siècle (voir par exemple Muratori, II, 385). Mais elle est antérieure à cette époque. J'ai remarqué les trois formules dans les séries de collectes qui composent le Missel de Worms (Bibl. de l'Arsenal, 610, Xe siècle). Bien plus, la troisième *(Purificent)* est, sans discussion possible, le développement d'une oraison « gallicane » aussi ancienne que *l'Ordo* commun du Missel de Bobbio et du Missel de Stowe, oraison qui reprend elle-même une formule, très probablement romaine, dont le « Léonien » offre plusieurs états. Tout le groupe peut donc remonter au haut moyen âge.

17. Il n'est pas inutile, m'assure-t-on, de faire remarquer que, dans tout ce contexte, le terme « gallican » a une valeur purement géographique. Il s'applique en effet aux rites observés dans l'ancienne Gaule pendant les premiers siècles du moyen âge et censés indigènes ; il s'oppose ainsi, durant la même période, à la liturgie d'origine proprement

« romaine ». Rien donc ici du « gallicanisme » civil ou politique, cher aux légistes d'ancien régime, dont les premières manifestations remontent au règne de Philippe le Bel ; rien non plus du « gallicanisme » ecclésiastique ou théologique, qui a trouvé son expression dans la Déclaration de 1682. Enfin, on ne devra pas songer davantage à rattacher à l'ancienne liturgie « gallicane » du haut moyen âge les missels et bréviaires réformés, dits « gallicans », des XVIIe et XVIIIe siècles. Cette méprise a pourtant été commise quelquefois. Il faut n'avoir jamais ouvert le recueil des vieux sacramentaires « gallicans », pour croire que les compositions savantes et factices auxquelles on se plut dans les derniers siècles procédaient de la même inspiration qui, dix siècles plus tôt, avait donné naissance aux naïves prières que nous lisons encore. Entre les unes et les autres, la solution de continuité est aussi complète que possible. Il est incontestable que toute association fâcheuse serait avantageusement écartée, si l'on disait, au lieu de liturgies « gallicanes » et rites « gallicans », liturgies franques et rites francs, de même qu'on dit liturgie wisigothique ou mozarabe ; mais l'expression courante est consacrée par un long usage ; on pourrait même invoquer en sa faveur le témoignage de saint Grégoire le Grand.

18. Un de ces livres qu'on consultera toujours avec profit est le *Missel Romain traduit en françois,* par Charles Huré, Paris 1713. Le Brun, *Explication des Prières et des Cérémonies de la Messe,* I, 1726, p. XII, en mentionne plusieurs autres.

19. *Vere dignum et justum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere : Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, per Christum Dominum nostrum : Qui ascendens super omnes caelos sedensque ad dexteram tuam promissum Spiritum sanctum hodierna die in filios adoptionis effudit. Quapropter profusis gaudiis totus in orbe terrarum mundus exultat : sed et supernae virtutes atque angelicae potestates : hymnum gloriae tuae concinunt : sine fine dicentes : Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth*... Le texte de cette préface est donné par tous les anciens sacramentaires romains (voir Muratori, t. I, c. 318, c. 509, et t. II, c. 89 sq.) ; mais il y a des différences à propos de la dernière phrase, qui appartenait tout d'abord, semble-t-il, à la Préface pascale,

20. *Dignum et justum est omnipotens Deus pro possibilitate carnali munerum tuorum beneficia confiteri et indultum hodierno die donum salutis aeternae anniversaria semper commemoratione celebrare. Etenim pro adventu Spiritus sancti tui tacere quis audeat : cum omnis per apostolos tuos etiam gentium barbararum lingua non taceat ? Quis enim enarrare valet huius hodierno die ignis inlapsum ?*...

21. *O ignis exurendo fecundans, fecundando multiplicans. Hunc igitur omnipotentem esse Dominum omnis intellectualis creatura uiuificatione fatetur. Cuius etiam Cherubim et Seraphim ferventes copiosius igne : speciali eius vocabulo sanctitatis diuinae magnificantes aequalitatem atque omnipotentiam Trinitatis : requiem non habentes*

nec tali umquam officio lacessentes : caelestium exercituum praecinentibus choris : perenni jubilatione decantant, adorant atque magnificant : ita dicentes : Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth... — On pourra lire le texte complet dans la récente édition de D. Férotin. *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 1912, c. 339, et comparer celui de Lesley, qui mérite toujours d'être consulté (*Patrologie Latine*, t. LXXXV, c. 618).

22. *Deus qui unico dispositionis ordine ex rebus etiam insensibilibus dispensationem nostrae salutis ostendere voluisti, da quaesumus ut...*

23. *Palmarum igitur rami de mortis principe triumphos exspectant...*

24. Le texte anglais précise : « depuis cinq années ». E. Bishop se référait au voyage d'étude qu'il entreprit en 1895, et au cours duquel il put examiner les principaux manuscrits liturgiques de la Bibliothèque Vaticane et de notre Bibliothèque Nationale. C'est alors, notamment, qu'il reconnut la véritable composition du missel envoyé par le pape Hadrien à Charlemagne, missel dont l'édition de Muratori avait brouillé les parties et qu'on n'avait plus su dès lors distinguer conformément à la tradition (cf. *Liturgica Historica*, p. 61, 63, 64, 75, 134, etc.).

25. Pour parler exactement, une première fusion fut faite vers le milieu du VIIIe siècle, en France, dans un important recueil dont nous avons encore une demi-douzaine d'exemplaires. — C'est une des plus heureuses découvertes d'E. Bishop, qui appelait volontiers ce précieux livre le

missel du roi Pépin (cf. *Liturgica Historica*, p, 152, 183).— Cet essai d'accord, qui eut la plus grande influence sur la rédaction de nos présents livres liturgiques, fut renouvelé, d'une manière plus confuse, dès le IXe siècle. On modifia alors le missel patronné par Charlemagne, au moyen d'emprunts faits au vieux missel du roi Pépin. Le résultat fut ainsi, si l'on peut dire, une fusion au second degré. Notre Missel, notre Rituel, notre Pontifical ne sont pas autre chose que les derniers états de cet arrangement compliqué.

26. C'est le sacramentaire « grégorien », adressé par le pape Hadrien à Charlemagne — le seul livre liturgique romain, comme le fait remarquer E. Bishop, qui nous ait été conservé libre d'interpolations gallicanes (voir plus loin, Ve partie). Il représente l'état de la liturgie romaine à la fin du VIIIe siècle. Le pape Hadrien paraît bien avoir procédé lui-même à une revision du livre que lui avaient légué ses prédécesseurs (cf. *Liturgica Historica*, p. 63, n. 1). De cette rédaction, nous avons, grâce à la démarche de Charlemagne, un nombre considérable d'exemplaires. Mais d'ailleurs, il n'est pas trop hardi de prétendre que nos ressources actuelles permettent de reconstituer assez bien le missel composé par le pape saint Grégoire à la fin du VIe siècle et d'en suivre les accroissements jusqu'au temps d'Hadrien.

27. C'est le sacramentaire « gélasien », dont nous n'avons plus qu'un exemplaire complet, de la fin du VIIe siècle. E. Bishop tenait l'original romain pour l'œuvre authentique

du pape saint Gélase, à la fin du Ve siècle, et des successeurs de Gélase — le missel de l'Église de Rome au VIe siècle. (On pourra lire, dans *Liturgica Historica,* p. 38 ss., l'importante dissertation, relative au manuscrit de la Bibliothèque Vaticane, à propos de l'édition donnée à Oxford en 1894 et des théories défendues par Mgr Duchesne). — Enfin, tant derrière ce missel que derrière le missel de saint Grégoire, il y a encore un autre sacramentaire plus ancien, le premier sacramentaire romain, qui s'était formé graduellement au cours du IVe et du Ve siècles, et dont nous avons de nombreux éléments, d'autre part, dans le recueil liturgique de Vérone, manuscrit de la fin du VIe siècle, publié — assez fâcheusement — sous le nom du pape saint Léon. Toute cette remarquable histoire des anciens sacramentaires romains, pour laquelle E. Bishop avait amassé dans sa longue vie de labeur solitaire d'importants matériaux, sera racontée, s'il plaît à Dieu, par les héritiers de la méthode et des papiers du Maître.

28. Cette question est reprise plus loin, dans la Ve partie, avec quelque développement.

29. Mais on peut noter que ces prières et cérémonies préparatoires marquent le terme d'un développement continu dont on saisit le point de départ en France dès le VIIe siècle.

30. E. Bishop a donné sur le *Kyrie eleison* une « consultation liturgique », dont la conclusion principale est que cette formule, employée en Orient au IVe siècle dans la liturgie de la messe, fut adoptée à Rome au Ve siècle, et

plus probablement dans la seconde moitié de ce siècle, puis qu'elle passa de là en Gaule au VI[e] ; en outre, au temps de saint Grégoire, le *Kyrie* était chanté soit tel que nous l'avons encore, soit sous une forme plus solennelle, constituant le refrain d'une suite de suffrages qui rappellent de loin ceux de la litanie diaconale de la messe grecque ; mais, dans l'un et l'autre cas, il est assez clair que saint Grégoire avait reçu l'usage de ses prédécesseurs (cf. *Liturgica Historica*, p. 116 ss.).

31. Le *Gloria*, emprunté aux Grecs comme le *Kyrie* fut d'abord inséré dans la messe de Noël. Le pape Symmaque (498-514) en étendit l'usage aux Dimanches et aux fêtes des martyrs, tout en le réservant à la messe épiscopale. A la fin du VIII[e] siècle, les prêtres avaient la faculté de le réciter le jour de Pâques. — Le Symbole de Nicée-Constantinople trouva place en Orient, dès le V[e] siècle, dans la liturgie de la messe. En Occident, il s'introduisit tout d'abord en Espagne, dès le VII[e] siècle, et de là, plus tard, en France et en Germanie. A Rome, le chant n'en aurait été admis d'une manière définitive qu'en l'année 1014, à la demande de l'empereur Henri II, d'après un récit de Bernon de Reichenau.

32. Si l'on veut avoir quelque idée du développement des parties principales de l'*Ordo missae*, le mieux est de parcourir les collections de textes réunies par Dom Martène d'une part, dans son ouvrage classique *De antiquis Ecclesiae ritibus* (1700-1702), livre I, chap. IV, art. 12, et d'autre part, plus récemment, par Ebner, dans son *Iter*

Italicum (1896). Je mentionnerai plus loin un certain nombre de missels du moyen âge, qu'il est aisé de se procurer. Enfin, on devra consulter les commentaires du moyen âge relatifs à la messe : ceux de Bernold de Constance (le « Micrologue »), de Rupert de Deutz, d'Honorius, de Jean Beleth, d'Innocent III, de Durand de Mende, etc. ; la plupart sont compris dans le recueil, souvent réimprimé, de M. Hittorp (1e éd., 1568). — L'ensemble des prières de l'Offertoire apparaît, fort peu différent de la forme actuelle, non pas seulement dans les missels « de la Curie Romaine », partout répandus par les Frères Mineurs au XIIIe siècle, mais dès le XIe siècle, dans les sacramentaires d'Italie et d'ailleurs. On peut noter que plusieurs formules de l'*Ordo missae* sont empruntées au plus ancien fonds romain ; ce sont les oraisons : *Aufer a nobis*, récitée par le prêtre lorsqu'il monte à l'autel (anciennement oraison « quotidienne », appliquée par saint Grégoire au transfert des reliques pour les cérémonies de la Dédicace) ; — *Deus qui humanae substantiae*, récitée sur le mélange de vin et d'eau dans le calice (anciennement oraison pour Noël) ;— *Quod ore sumpsimus*, récitée après la communion (anciennement postcommunion « quotidienne »). — Par contre, c'est un fait que l'oraison *Corpus tuum quod sumpsi,* récitée aussi après la communion, est une formule dont on possède le texte premier dans deux rédactions anciennes parallèles, l'une « gallicane » (dans un sacramentaire de la fin du VIIe siècle), l'autre wisigothique ; celle-ci, vraisemblablement, a servi de modèle à celle-là. De même, l'oraison *Perceptio corporis*

tui, préparatoire à la communion du prêtre, fait clairement écho à une prière banale de l'*Ordo* wisigothique.

33. Dans cette étude, p. 144 sq., E. Bishop rappelle, d'après la notice du *Liber Pontificalis,* que le pape Sergius (687-701), Syrien d'origine et Grec de langue, institua à Rome, outre le culte de la vraie Croix, le chant de l'*Agnus Dei* pour le rite de la confraction qui précède la communion. Il fait remarquer que, si l'*Agnus Dei* était déjà connu à Rome avant Sergius (ce qui demeure possible), il reste, en tout cas, que ce pontife lui donna une importance qu'il n'avait pas encore, en introduisant de ce fait dans la messe romaine un trait notoire d'adoration eucharistique.

34. Comme les prières de l'Offertoire, celles-ci se présentent, à peu près telles que nous les avons, dans les missels du XIe siècle. Ceux du Xe nous permettent même d'en saisir le premier arrangement ; nous y trouvons déjà les deux oraisons *Domine Iesu Christe fili Dei uiui* et *Perceptio corporis tui,* ainsi que la prière *Placeat tibi.* Autant qu'on peut voir, l'usage privé du IXe siècle en pays franc explique ces combinaisons de formules explicatives ; cet usage a lui-même des antécédents dans les plus anciens recueils de *preces* (sur cette littérature de dévotion, cf. *Bulletin d'ancienne Littérature et d'Archéologie chrétiennes,* t. IV, 1914, p. 156).

35. Sur les débuts de la psalmodie « antiphonique » à Antioche vers le milieu du IVe siècle, à Rome et à Milan vers la fin de ce même siècle, on peut lire les pages de la *Paléographie Musicale*, t. IV, 1900, p. 17 ss.

36. — Voir le classement général proposé par E. Bishop, *Liturgica Historica*, p. 153 sq. Le principal de ces documents est connu sous le nom d'*Ordo Primus* ; son titre traditionnel est : *Ordo ecclesiasticus Romanae Ecclesiae qualiter missa pontificalis celebratur*. Il a été publié par Mabillon et maintes fois réédité (par exemple, dans la *Patrologie latine*, t. LXXVIII, c. 938-960).

37. Il est assez bien établi maintenant, grâce aux recherches du P. Thurston en particulier, que l'ostension de la sainte Hostie fut introduite tout d'abord en France, vers la fin du XIIe siècle, pour protester contre l'opinion d'un parti de théologiens parisiens, qui voulait retarder la transformation miraculeuse du pain jusqu'après les paroles prononcées sur le calice. Cette coutume de présenter l'Hostie à l'adoration des fidèles nous est signalée pour la première fois dans un statut d'Eudes de Sully, archevêque de Paris (1196-1208). Elle était partout observée au XIIIe siècle. L'élévation du calice est bien postérieure.

38. Les Juifs ainsi que les païens employaient l'encens dans leurs fêtes. Le Nouveau Testament le mentionne, après l'Ancien, comme un symbole de la prière. Il reste à voir si la première Église en fit usage, et dans quelles conditions. On le trouve à Jérusalem, à la fin du IVe siècle, puis dans les grandes Liturgies grecques. Apparemment, il fut l'une des manifestations de ce sentiment d'effroi cultuel dont saint Jean Chrysostome est le plus remarquable témoin (voir l'Appendice à la traduction anglaise des Homélies Liturgiques de Narsès, Cambridge, 1912, p. 92 ss.). Dans

la messe romaine, E. Bishop indique bien que l'encens est associé traditionnellement à la solennité des cortèges, — celui qui amenait les ministres du *secretarium* à l'autel, celui qui conduisait le diacre à l'ambon pour la lecture de l'Évangile. Le premier « encensement » de l'autel après l'introït est chose établie au XIII[e] siècle. Celui des oblats, à l'offertoire, était déjà presque partout adopté au XI[e] ; il s'étendit, comme naturellement, à l'autel, au célébrant et à toute l'assistance, clergé et fidèles.

39. La *planeta* ou *paenula*, de forme ronde et sans manches, était le vêtement romain par excellence. Tous les clercs le portaient, comme l'indique E. Bishop. On s'explique les récriminations auxquelles donna lieu au IX[e] siècle en France, dans certains milieux, l'adoption du rituel grégorien, lorsque les ministres de l'autel furent astreints à quitter les ornements distinctifs de leur ordre pour endosser un uniforme sévère. E. Bishop disait malicieusement que le vrai rit romain avait toujours été marqué d'une nuance de puritanisme.

40. Il ressort du contexte et des autres *ordines* que l'archidiacre ou premier des diacres, chargé de lire l'Évangile, s'avançait seul en dernier lieu, après les trois paires, et baisait le côté droit de l'autel.

41. D'après le contexte, les sous-diacres se partageaient, quatre à droite, trois à gauche.

42. Cette cérémonie s'accomplit encore exactement au début de la fonction du Vendredi-Saint.

43. Nous sommes informés de ce changement par saint Grégoire lui-même (*Ep. IX,* 12 de l'édition bénédictine ; *IX*, 26 de l'édition Ewald-Hartmann). Il est nécessaire d'avoir le texte sous les yeux pour apprécier exactement les difficultés qu'il soulève : « Orationem uero dominicam idcirco *mox post precem* dicimus, quia mos apostolorum fuit ad ipsam solummodo orationem *oblationis hostiam* consecrarent. Et valde *mihi* inconveniens visum est ut precem quam scholasticus composuerat *super oblationem* diceremus et ipsam traditionem quam Redemptor noster composuit *super eius corpus et sanguinem* non diceremus. Sed et dominica oratio apud Graecos ab omni populo dicitur, apud nos vero a solo sacerdote ».

Écartons d'abord les faux sens auxquels le membre de phrase *quia mos*....., assez étrange à première vue, pourrait donner occasion. *Orationem* ne détermine pas *oblationis*, de manière à faire entendre que le « Pater » était, à l'époque apostolique, la prière même d'oblation ou de consécration ; *oblationis* se rapporte à *hostiam*, pour signifier simplement la « victime offerte », c'est-à-dire l'Eucharistie, comme dans la phrase suivante : *super oblationem*. Ensuite, *ad ipsam (solummodo) orationem... consecrare* ne veut pas dire : consacrer, réaliser l'Eucharistie au moyen du « *Pater* » ; tout seul, *par* la vertu de la récitation du « Pater » ; mais : *avec* l'adjonction du « Pater », avec le « Pater » pour unique accompagnement. L'idée de saint Grégoire paraît être que le rituel primitif était d'une extrême simplicité, avec laquelle la longueur et la diversité des formules du Canon romain (*prex — quam scholasticus*

composuerat) forment contraste. On reproduisait l'Eucharistie (par les paroles de l'institution évidemment), puis on récitait la prière composée par le Sauveur, prière typique et parfaite, et l'on communiait ; ainsi le pontife semble-t-il s'être représenté la messe des Apôtres.

Mais la question principale est ailleurs. Faut-il comprendre que saint Grégoire introduisit le « Pater » dans la messe romaine, voulut qu'il y fût récité, et qu'il s'explique au sujet de l'innovation ? On pourrait en effet le soutenir, à prendre le texte d'une manière un peu lâche, et sans avoir égard aux vraisemblances historiques.

Celles-ci, dont il serait trop long d'examiner le détail, sont toutes contraires à l'hypothèse d'une date aussi tardive que la fin du VI[e] siècle pour l'admission de l'Oraison dominicale dans la liturgie de Rome. A ce moment, toutes les autres liturgies d'Orient et d'Occident accordent une place au « Pater » ; quelques-unes, nous en sommes certains, connaissaient l'usage au IV[e] siècle. Est-il croyable que Rome fût restée si longtemps en arrière sur les Églises d'Afrique et de l'Italie septentrionale, par exemple ? N'est-il pas plus naturel de penser que la coutume de réciter le « Pater » à la messe était universelle au IV[e] siècle au plus tard et que les rits latins particuliers la tenaient de Rome directement ou par voie d'imitation ?

Où les Églises, au contraire ne se trouvaient plus d'accord, c'était quant au moment de la récitation, — pour ne rien dire du mode, — les unes la plaçant avant, les autres après la fraction. De cette divergence de fait, d'où résultait une différence remarquable dans l'interprétation donnée

aux paroles du « Pater », nous avons la preuve très nette dans les seules liturgies grecques. L'apparence est que l'usage de dire le « Pater » en vue de la communion qui devait suivre est plus ancien que l'autre, visant à faire de l'Oraison dominicale un complément de la prière consécratoire. C'est cette dernière application que saint Grégoire aura préférée pour l'avoir vue en vigueur à Constantinople. Il aura donc modifié sur ce point l'ancienne tradition romaine, et transporté le « Pater » à la place qu'il occupe encore : *mox post precem*, immédiatement à la suite du Canon. Et il donne une raison précise de sa réforme (*mihi inconveniens visum est*) ; il a voulu que la prière du Sauveur fût dite *super eius corpus et sanguinem*.

Cet exposé rapide est parfaitement cohérent et correspond à toutes les données du texte. Les gens difficiles diront que ce n'est pas assez et qu'il devrait pour s'imposer, aux dépens de l'autre explication plus sommaire, être appuyé de quelque argument sans réplique. Il est vrai que le plus souvent, en matière d'histoire ancienne, on est bien obligé de se contenter de probabilités délicates, en dépit des exigences des esprits forts. Pourtant, le cas est ici meilleur qu'il ne paraît. Un petit détail peut être vérifié à la lettre et, si nous ne nous abusons, donne, une fois reconnu, toute la fermeté désirable à la précédente construction. Saint Grégoire a voulu faire réciter le « Pater » *super corpus et sanguinem*. Qu'est-ce à dire, si ce n'est qu'en récitant le « Pater » après la fraction, et juste au moment de communier, on ne le récitait pas *sur* les espèces sacrées ? Or il en était bien ainsi, si l'on prend garde au

développement du cérémonial préparatoire à la communion. Nous connaissons le détail de ce cérémonial par les différentes descriptions de la messe solennelle. Celles-ci laissent une image assez nette. Le pontife commençait la fraction à l'autel, puis se rendait à son siège dans l'abside ; les ministres achevaient le partage des hosties dans les sacs portés par les acolytes ; le calice était enlevé pareillement de l'autel et remis à un sous-diacre. La cérémonie devait être longue et compliquée, le vrai commencement de la distribution. Saint Grégoire a donc voulu précisément que la récitation du « Pater » devançât ces préparatifs et fût accomplie à l'autel par le célébrant, en présence de l'Eucharistie qui venait d'être consacrée, afin sans doute que la prière « du Rédempteur » eût à cette place toute sa valeur de prière parfaite et divine.

On trouvera dans *La Vie et les Arts Liturgiques*, 1919, p. 833, quelques remarques complémentaires qui restent solides, mais qu'il a semblé préférable de remplacer par une discussion plus serrée.

44. Lettre de l'année 416 à Decentius évêque de Gubbio (voir l'Appendice aux Homélies de Narsès, p. 109). L'ancienne pratique orientale était nettement différente (cf. *Journal of Theological Studies*, t. XIV, p. 51 ss.)

45. Soucieux de ne pas s'aventurer sur le terrain vague de la « préhistoire » et des libres conjectures, E. Bishop fait une remarque d'un grand intérêt, qui porte sur la période littéraire et dont il est aisé de contrôler la valeur. Mais elle eût gagné à être un peu développée ; je ne vois pas

qu'aucun liturgiste en ait tiré parti. On peut essayer de lui donner toute sa portée.

L'auteur, me semble-t-il, veut faire saisir une particularité du formulaire grégorien en regard du gélasien et fournir la raison de cette différence. C'est un fait que la plupart des messes gélasiennes présentent deux collectes à réciter avant l'offertoire, et que le missel grégorien au contraire n'en marque jamais qu'une seule. Ces deux oraisons sont tout à fait semblables, d'un tour très général, et ne peuvent être confondues avec les prières d'offertoire ou de communion ; par exemple pour la fête de Noël, l'une et l'autre commémorent le mystère et demandent que l'assemblée chrétienne en reçoive le fruit. La ressemblance est telle que, des deux formules de ce genre attribuées par le missel gélasien à la nuit de Noël, la première garde cette destination dans le grégorien et la seconde y devient l'unique collecte de la messe du jour ou troisième messe. Quelle est donc la raison de la deuxième collecte gélasienne ? Est-ce simplement un texte de rechange, proposé *ad libitum* ?

Or on constate que le rit milanais a lui aussi pour le début de chaque messe deux formules communes, appelées respectivement *super populum* et *super sindonem*. La première joue le rôle de notre collecte ordinaire, c'est-à-dire de la collecte grégorienne ; elle est récitée avant les lectures. La seconde est récitée après les mêmes lectures et fait ainsi pendant, d'une manière exacte, à la première (voir par exemple l'*Ordo* de Bérolde, du commencement du

XII[e] siècle, éd. Magistretti 1894, p. 51, 32). La désignation *super sindonem* se réfère clairement à la cérémonie du déploiement du corporal sur l'autel, cérémonie qui fait suite en effet au chant de l'évangile (voir les extraits de Jean de Guerciis, début du XIII[e] siècle, rapportés par Magistretti, *ib.* p. 182, 88). Reprenons l'exemple des oraisons récitées à la première messe de Noël, le plus frappant qu'on puisse désirer : les formules *super populum* et *super sindonem* du sacramentaire ambrosien de Bergame (éd. de Solesmes 1900, n[os] 115 et 116) sont tout juste les deux premières collectes du livre gélasien, dissociées d'autre part dans le livre grégorien.

Cette remarquable correspondance autorise deux conclusions : le gélasien, comme l'ambrosien, encadrait les lectures de l'épître et de l'évangile au moyen de deux collectes parallèles et semblables ; le grégorien, plus simple, n'a conservé qu'une collecte, celle qui précédait l'épître, et fait ainsi l'économie d'une oraison. On saisit ici le principal caractère de la réforme liturgique de saint Grégoire, et l'on est fondé à répéter à ce propos avec E. Bishop que, détails à part, l'*ordo* romain de la messe n'a pas subi de changement important depuis le VI[e] siècle.

Assurément, le cas de Noël, choisi à dessein pour éclairer les relations de l'Ambrosien et des missels romains, ne se représente pas souvent. Il serait trop beau qu'on pût apercevoir habituellement les problèmes littéraires sous ce jour éclatant. D'ordinaire, les trois documents permettent d'observer des échanges fort variés et difficiles à

suivre. Mais une critique serrée du missel ambrosien réussira, croyons-nous, à montrer que son formulaire se tient, pour l'ensemble, sur le même plan que celui du missel gélasien. C'est tout ce qui importe à la présente question.

Il y a, de plus, un corollaire dont la justesse ne saurait échapper maintenant à personne. Le *Dominus vobiscum* et l'*Oremus* isolés qu'on récite toujours avant l'offertoire, et dont on a cherché fort loin l'explication, s'entendent sans peine, si l'on admet la disparition d'une collecte analogue à l'oraison *super sindonem* de l'Ambrosien ; ils ont été conservés, après la réforme grégorienne, comme un souvenir de la formule supprimée.

46. Dans ce contexte, E. Bishop se montre uniquement préoccupé de rappeler une vérité capitale que l'esprit de recherche archéologique tend souvent à faire oublier : l'unité, la continuité voulue, la solidité massive et sans fissure de la liturgie romaine, telle que celle-ci se présente au VIe siècle. C'est une fâcheuse erreur de faire de cette liturgie, sous prétexte d'histoire, l'œuvre du hasard ou du caprice, un édifice dont les parties auraient été ajoutées et retouchées successivement, sans plan directeur. E. Bishop maintient donc avec conviction que saint Grégoire et ses prédécesseurs possédaient un *ordo Missae* et particulièrement un canon, où il n'y a pas à chercher d'incohérences ni d'oublis, mais l'accomplissement d'une pensée sûre d'elle-même. Il ne niait pas pour cela que cette construction eût des substructions, voire fort anciennes. Ceci est en effet une

tout autre question, et qu'il est de bonne méthode de traiter à part : la question même des origines liturgiques, couvrant les quatre ou cinq premiers siècles et portant principalement sur la formation des liturgies orientales.

Pour cette époque, notre connaissance de la liturgie romaine repose avant tout sur trois séries échelonnées de renseignements : la description faite par saint Justin (vers 150) de la synaxe dominicale, l'anaphore ou Canon typique proposé par saint Hippolyte dans sa *Paradosis* récemment identifiée (vers 220 : cf. *Revue du Clergé Français*, octobre 1918, p. 81 ss.), les portions de Canon citées dans le traité *De Sacramentis* faussement attribué à saint Ambroise (probablement du début du Ve siècle). C'est beaucoup trop peu, malheureusement, pour obtenir une image complète de la liturgie romaine primitive et de ses développements ; c'est assez toutefois pour saisir ses tendances et la comparer aux autres familles liturgiques. E. Bishop, qui connut trop tard le témoignage de saint Hippolyte pour l'utiliser comme tel, aborda maintes fois le problème par le biais des liturgies d'Orient. Il n'y a pas de lecture plus suggestive, à cet égard, que celle de l'Appendice aux Homélies de Narsès (1909) et des notes ou *Comments and Memoranda* du *Journal of Theological Studies* (avril 1909 à octobre 1912). J'indiquerai rapidement les points les plus importants sur lesquels il a donné plus ou moins expressément son opinion.

D'abord, il ne faisait pas difficulté d'admettre que l'ancienne liturgie romaine avait au début de la « messe

des fidèles », selon l'usage de toutes les anciennes liturgies une « prière des fidèles » visant les différentes classes de l'Église et dont nos « Oraisons solennelles » du Vendredi-Saint sont une survivance. Cette manière de voir est communément admise ; mais E. Bishop a soin d'ajouter que cette prétendue « prière des fidèles » était bien plutôt à Rome, contrairement à ce qui avait lieu en Orient, une prière *pour* les fidèles, faite par l'évêque en personne.

Au sujet des prières du Canon, il tenait, à l'encontre du mouvement moderne, des positions décidément « conservatrices ». Il ne concevait pas que l'ancien Canon romain ait jamais accordé une place à la « grande intercession » des liturgies grecques. Il était, conséquemment, fort opposé à la théorie en vogue, surtout en Allemagne, d'après laquelle le Canon des VIe et VIIe siècles, recouvrant celui du IVe siècle, serait le résultat d'une dislocation ancienne, un réarrangement maladroit et compliqué. Il n'a jamais admis non plus qu'à aucune époque le Canon romain ait eu, à l'instar des liturgies grecques, une « épiclèse » ou invocation spéciale adressée au Saint-Esprit, en vue de la transformation des espèces eucharistiques.

Enfin, et pour tout dire, la liturgie romaine avait à ses yeux d'historien catholique, le mérite inappréciable de demeurer après tantôt dix-neuf siècles, en vertu de la direction générale du Canon, et nonobstant tous les changements subis, plus traditionnelle, c'est-à-dire plus fidèle à la tradition primitive qu'aucune autre liturgie existante. Seule peut-être, à ce point de vue, pourrait-on mentionner d'autre

part la liturgie du petit groupe chrétien de Malabar, en ce qu'elle reproduit les lignes de la vieille liturgie syriaque d'Addaï (voir là-dessus Dom Connolly, *Journal of Theological Studies*, t. XV, 1914, p. 396 ss., 569 ss.).

47. E. Bishop, qui pesait ses mots, usait fréquemment des guillemets — comme chez nous Brunetière — soit pour donner à un terme son sens fort, étymologique, soit pour mettre en valeur une expression populaire. J'ai dû le suivre quelquefois. Ici, *prenant* ou même *émouvant* rendrait peut-être mieux la nuance de l'anglais.

48. Dans cette sentence qu'il place entre guillemets et reproduit de nouveau plus loin à propos du rôle de saint Grégoire, E. Bishop paraît avoir voulu résumer l'une des idées maîtresses de l'essai bien connu du Card. Newman sur « les Caractéristiques des Papes » (*Historical Sketches*, vol. III, ch. xi, p. 130 ss., éd. Longmans 1896).

49. Voir les antiennes chantées pendant la distribution des Cendres, au début du Carême.

50. Voir les antiennes chantées à la procession des Rameaux, le Dimanche du même nom.

51. Voir là-dessus *Paléographie Musicale*, t. V, 1896, p 44 sq. (et cf. p, 191) : l'auteur indique bien l'opposition essentielle des deux systèmes euchologiques latin et grec, « la divisibilité », comme il s'exprime, du formulaire latin, en regard de « l'invariabilité absolue » et de « l'indivisibilité » des liturgies de Jérusalem, d'Alexandrie et d'Antioche. Celles-ci diffèrent sans doute entre elles, et chacune d'elles s'est développée, mais toujours dans le

même sens et en continuant de s'éloigner du système latin. D'autre part, on remarquera que l'usage syriaque d'Édesse, lequel représente une troisième famille liturgique, plus conservatrice que le groupe des liturgies de l'Orient grec, ressemble à celles-ci sous le rapport de la fixité des formules. L'importance particulière du rit d'Édesse pour la connaissance de la plus ancienne tradition a été mise en relief par E. Bishop ; c'est une de ces observations fécondes dont on peut vraiment dire qu'il avait le secret. (cf. *Journal of Theological Studies,* t. XV, 1914, p. 589 sq). — Il demeure bien entendu que tout en restant figées dans le moule que les siècles leur ont donné, les grandes liturgies grecques ont gardé un élément de variété, secondaire il est vrai, mais point négligeable : diverses pièces de chant qui se renouvellent selon les fêtes, et la série des lectures ou péricopes.

52. On sait qu'antérieurement au IVe siècle, les seules fêtes qui rompaient l'uniformité de la liturgie dominicale ou hebdomadaire étaient — à part quelques anniversaires locaux de martyrs — les solennités de Pâques et de la Pentecôte, qui, précisément, sont les bases mêmes de la liturgie dominicale. L'établissement des fêtes de Noël et de l'Épiphanie, au IVe siècle, fut un principe définitif de variété. Le cycle liturgique put dès lors s'organiser.

53. Pour l'Orient, il suffit de citer l'Euchologe de Sérapion de Thmuis, l'ami de saint Athanase († après 362) ; le texte, découvert il y a une vingtaine d'années, est à la portée de tout le monde. Pour l'Occident voici plusieurs

faits caractéristiques. Les décisions des conciles de Carthage (397 et 407) et de Milève (416) laissent bien entendre que les Églises d'Afrique jouissaient, pratiquement, de la liberté la plus complète dans le choix de leurs formules de prière ; on leur impose seulement le contrôle des synodes. En 416 encore, le pape Innocent I fait allusion à la variété qui régnait d'une manière générale en Occident, en matière liturgique. Sidoine Apollinaire, évêque de Clermont de 471 à 489, se montra capable certain jour de célébrer sans missel, c'est-à-dire de réciter par cœur ou d'improviser les formules. D'Ennodius, évêque de Pavie († 521), nous possédons encore de curieuses compositions. Au V[e] encore, nous apprenons d'un contemporain que Musaeus, prêtre de Marseille, compila « un volume des sacrements » et qu'un évêque de Maurétanie Voconius fut le rédacteur d'un recueil liturgique semblable. Bien plus, nous entendons encore parler, vers le milieu du VI[e] siècle, d'un missel en deux volumes édité par Maximin, archevêque de Ravenne (cf. *Liturgica Historica*, p. 59, n. 1). Enfin, quant à l'Espagne, nous avons, pour une époque aussi tardive que le VII[e] siècle, des renseignements, précis à souhait, sur l'activité littéraire des évêques de Tolède : Eugène († 657), Hildephonse († 669), Julien († 690) ont composé des messes que nous lisons encore (voir le mémoire de Mgr Mercati, imprimé dans *Liturgica Historica*, p. 202 ss.).

54. E. Bishop vise particulièrement certaines réflexions des commentateurs du prétendu sacramentaire « léonien ». On pourrait citer d'autres exemples récents de l'abus contre lequel il s'élève.

55. De son côté, Mgr Duchesne a marqué en fort bons termes, à propos du Missel de Bobbio, où l'on constate un curieux mélange de formules gallicanes et romaines, la différence littéraire des deux séries entremêlées ; cf. *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, V, 1900, p. 37 et p. 40. J'ai plaisir à renvoyer aussi à la charmante conférence de Mgr Batiffol sur « le Sentiment liturgique » (*Revue du Clergé Français*, 1 juillet 1914).

56. Saint Grégoire fut légat du Siège Apostolique à Constantinople de 579 à 586. Les zélateurs qui lui reprochèrent d'adopter les usages byzantins étaient des gens de Syracuse et de Catane. La réponse du pape à Jean évêque de Syracuse est un document célèbre qu'on date d'octobre 598 (*Ep.* IX, 12, *al.* 26). Voir ci-dessus à propos du *Pater*.

57. Sur les deux aspects de la « litanie » (procession de pénitence, cortège festif) au temps de saint Grégoire, voir *Liturgica Historica*, p. 130. Nous sommes particulièrement renseignés au sujet de la première espèce. Une « litanie septiforme » eut lieu à Rome au début du Carême de l'année 590, à l'occasion de la peste qui sévissait alors ; une autre fut célébrée le 30 août 603, dans une circonstance également grave qui n'est pas spécifiée. Pour les deux cérémonies, nous avons le texte de la convocation des sept groupes d'assistants et celui du discours de saint Grégoire. Nous avons aussi une relation de la première dans l'*Histoire* de Grégoire de Tours, qui fut informé de première main par son diacre. En outre, nous avons des détails sur une « litanie majeure » (25 avril), qui semble devoir être rapportée à l'année 592.

58. Voir plus haut (au début de la IIIe Partie) les notes relatives au sacramentaire gélasien et au sacramentaire grégorien.

59. Tout cet aperçu sur la réforme liturgique de la fin du VIIIe siècle a été repris et développé par E. Bishop dans un mémoire lu au Congrès Historique de Londres (avril 1913), et dont le texte a été publié récemment dans la *Downside Review* (juillet 1919). Une édition française de ce travail est prête à paraître, analogue à celle du *Génie*, avec un appendice sur le formulaire des ordinations.

60. Le mot est, comme on sait, de Frédéric II et qualifie la politique ecclésiastique de l'empereur Joseph en 1780-1782.

61. D'après l'amusante Chronique de Saint-Gall ; voir les textes traduits par Bäumer-Biron, *Histoire du Bréviaire* 1905, t. I, p. 332 ss., 337 ss.

62. On ignore le moment précis où fut accomplie cette réforme. Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'exemplaire romain arriva en France entre les années 784 et 791 et que l'on ne tarda pas à exécuter les ordres du souverain. Nous avons encore à Cambrai le sacramentaire fait pour l'évêque Hildoard, qui remonte très probablement à l'année 811. C'est le plus ancien manuscrit daté du livre carolingien ; il se distingue des autres par l'absence du Supplément. Nous en devons surtout la connaissance à E. Bishop (cf. *Liturgica Historica*, p. 64 ss.). Ses variantes sont notées dans la nouvelle édition de la Bradshaw Society (Londres 1915) ; mais il reste à en expliquer l'étrangeté.

63. E. Bishop a fait la preuve que le compilateur du « Supplément », responsable en même temps pour l'édition normale de l'ensemble, était l'anglais Alcuin, l'un des hommes de confiance de Charlemagne. On lira avec profit dans *Liturgica Historica*, p. 50 ss. (et cf. p. 344 ss.) un sagace commentaire de l'importante préface *Hucusque*, qui distingue le Supplément du « *Libellus sacramentorum* ».

64. Si l'on veut avoir quelque idée du mouvement liturgique au IXe et au Xe siècle, rien ne sera plus instructif que de comparer trois manuscrits, bien connus des liturgistes, qui proviennent de l'abbaye de Corbie, les sacramentaires de Rodrade, de « Saint-Eloi » et de Ratolde : « les trois missels romains de Corbie font voir assez exactement chacun à sa date — au milieu du IXe siècle, au début du Xe, vers la fin du Xe — la fortune de l'ancien missel gélasien concurremment avec l'implantation définitive du missel grégorien » (cf. *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, t. III, 1914, c. 2940, art. « *Manuscrits liturgiques de Corbie* », et voir l'analyse des trois missels mentionnés c. 2933-2940).

65. Si j'entends bien, E. Bishop fait ici allusion à la composition particulière du sacramentaire de Nonantola (cf. *Liturgica Historica*, p. 63 sq., 74, n. 2). On peut noter aussi les intéressants archaïsmes de plusieurs autres manuscrits, quelque peu postérieurs, de l'Italie septentrionale (voir *ibid.*, p. 73).

66. Divers missels ont été publiés, grâce auxquels on suivra le développement des prières et des cérémonies de la messe pendant le moyen âge, passé le XIe siècle.

Quelques-unes de ces éditions sont excellentes. Pour le Xe siècle, je citerai les missels de Corbie (éd. Ménard, 1642) de Fulda (éd. Richter-Schoenfelder, 1912), d'Exeter (éd. Warren, 1883) ; pour le XIe, s'échelonnant du début à la fin du siècle : les missels de Fulda (éd. Rocca, 1596), de Winchester (éd. Wilson, 1896), de Nevers (éd. Crosnier 1873), de Cantorbéry (éd. Rule, 1896) ; pour le XIIe (début) : le missel de Latran (éd. Azevedo, 1754) ; pour le XIIe : le missel de Salisbury (éd. Legg, 1916) et le missel irlandais dit de Drummond (éd. Forbes, 1882) ; pour le XIVe : le missel de Westminster (éd. Legg, 1891-1897) et les missels irlandais dits de Rosslyn (éd. Lawlor, 1898) et de Corpus Christi (éd. Warren, 1879) ; enfin pour le XVe (1474) : l'édition princeps du *Missale Romanum* (réédition de Lippe, 1899-1907). D'autre part, nous avons les *Ordinaires* de Laon, de Reims et de Bayeux, tous du XIIIe siècle, imprimés par les soins de M. le Ch. U. Chevalier (1897, 1900, 1902). La Bibliothèque Vaticane conserve des missels manuscrits de Boniface IX, de Nicolas V et de Paul II, dont il serait intéressant de posséder le texte. On voudrait aussi avoir entre les mains le texte d'un des exemplaires qui représentent l'usage de la Cour Romaine au XIIe siècle.

67. Sur les conditions générales du culte à Rome et dans les États Pontificaux, pendant les XIIe, XIIIe et XIVe siècles, voir l'*Histoire du Bréviaire*, par D. Bäumer, trad. Biron, t. II, p. 17-21 (d'Urbain II à Clément III, 1088-1191); p. 63-70 (d'Innocent III à Grégoire IX : 1198-1241) ; p. 87-96 (papes du XIVe siècle).

68. En 1420, avec Martin V.

69. Sur cette littérature, cf. *Liturgica Historica*, p. 434 ss. (et p. 304). Le *Diarium* de Burchard († 1505) a été imprimé intégralement, sinon parfaitement (édition Gennarelli, Florence, 1854). E. Bishop donne, d'après Gattico, un résumé du *Diarium* de Paris de Crassis, concernant les cérémonies auxquelles donna occasion la rencontre de Léon X et de François I à Bologne au mois de décembre 1515.

70. Cette correspondance paraît être celle qu'a signalée, et partiellement publiée, Aristide Sala, *Documenti circa la vita e le geste di S. Carlo Borromeo*, Milan 1857, t. I. XLIX (manuscrit nº 13, 7e série de l'*Archivio Spirituale*), et t. II, p. 109 ss. (voir en particulier les documents 24 et 25, p. 163 ss.).

71. E. Bishop veut dire que le rit milanais n'est qu'une forme particulière du rit romain. — Sur le rit milanais à l'époque du concile de Trente et sur la réforme accomplie par saint Charles, cf. Bäumer-Biron, t. II, p. 228 ss.

72. C'est-à-dire du mouvement de la Réforme protestante.

73. Dans la vingt-cinquième et dernière session, le 4 décembre 1563, les Pères chargèrent le Souverain Pontife, qui était alors Pie IV, d'accomplir la réforme du missel et du bréviaire dans l'intérêt de toute l'Eglise.

74. Au sujet du nouveau Bréviaire, on a dit très justement : « Etant donné le scrupuleux esprit de conservation qui animait les liturgistes de saint Pie V, il ne faut

point s'attendre à trouver dans le Bréviaire de 1568 un bréviaire autre que le bréviaire traditionnel de la Curie, le bréviaire tel qu'il s'imprimait depuis 1474, mais ce même bréviaire amendé et rendu tout ensemble plus manuel ét plus poli » (P. Batiffol, *Histoire du Bréviaire Romain*, 1893, p. 245). Ceci n'est pas moins vrai du Missel de 1570.

75. Une phrase de la bulle de publication, qui n'est pas aussi précise ni même aussi limpide qu'on le souhaiterait, nous apprend que les érudits auxquels la revision avait été confiée ont consulté avec soin de très anciens manuscrits de la Bibliothèque Vaticane et d'autres manuscrits de « partout » amendés et purs. On n'a pas encore désigné, que je sache, ces manuscrits. Il nous faudrait une bonne étude sur les travaux de la Commission. Le Missel de Latran, du XIIe siècle, publié par Azevedo, s'il n'a pas été lui-même entre les mains des rédacteurs, représente vraisemblablement le modèle des livres examinés. — La bulle « *Quo primum* » est toujours en tête de nos missels. On trouvera dans les *Institutions Liturgiques* de D. Guéranger (t. I, 1878, p. 423 ss.) un essai de traduction de la partie principale de ce document.

76. Le Bréviaire fut promulgué le 9 juillet 1568, le Missel le 9 juillet 1570, le Pontifical le 10 février 1596, le Cérémonial le 14 juillet 1600, le Rituel le 17 juin 1614. Benoît XIV, outre la réforme du Bréviaire qu'il s'efforça de promouvoir, a attaché son nom à une édition définitive du Pontifical, du Rituel et du Cérémonial (15 mars 1742).

77. Sur la réforme liturgique entreprise par les papes

au XVIe siècle, et sur l'adoption des livres réformés par les Églises d'Occident, voir tout le chapitre de D. Guéranger, *op. cit.*, p. 408 ss. — Les exceptions à l'uniformité liturgique, prévues par Pie V, en faveurs des « rits » locaux qui étaient fixés depuis deux siècles au moins, sont limitées à l'ancien archidiocèse de Milan, à quelques paroisses et chapelles de Tolède, à l'Église de Lyon, enfin à quelques Ordres religieux de la deuxième partie du moyen âge, Carmes, Dominicains et Chartreux.

78. Le Psautier de Pie X a été promulgué le 1 novembre 1911 (Constitution *Divino afflatu*). On ne tarda pas, à ce propos, à rappeler le nom de Vintimille et même celui de Quignonez (cf. Dom F. Cabrol, *La Réforme du Bréviaire et du Calendrier*, 1912, p. 56, n. 1).

79. Établie par Sixte-Quint (Constitution « *Immensa* » du 22 janvier 1588).

80. Cf. *A Letter to the Bishop of Oxford on the tendency to Romanism*, Oxford 1839, p. 14 sq. ; et le premier *Eirenicon* Oxford 1865, p. 110 sq., 186 sq. (notamment, sur la dévotion envers Notre-Dame). On pourra lire parallèlement, pour apprécier la position du docteur anglican, les commentaires de H. P. Liddon, *Life of Edward Bouverie Pusey*, t. II, 1894, p. 52 sq, et t. IV, 1898, p. 94 sqq. — Le Rév. W. H. Frere, à l'obligeance duquel je dois l'indication des deux passages de Pusey, a bien voulu me rappeler que le sentiment des « Tractariens » d'Oxford à ce sujet trouva tout d'abord son expression dans le fameux *Tract* 75 sur le Bréviaire Romain, publié en 1836

et dont Newman lui-même était l'auteur. Sur l'attitude première de Newman et son essai de *via media*, cf. P. Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre*, t. I, 1899, 1899[2], p. 86 sqq., 144; mais on fera mieux encore de relire, à cette occasion, les pages immortelles de l'*Apologia*, surtout le chapitre second. Enfin, on n'oubliera pas que de tout temps, au XVIIe siècle en particulier, l'anglicanisme, religion hésitante et confuse par définition, a produit des écrivains attentifs à faire ressortir l'opposition qu'E. Bishop en historien psychologue ramène à ses termes exacts.

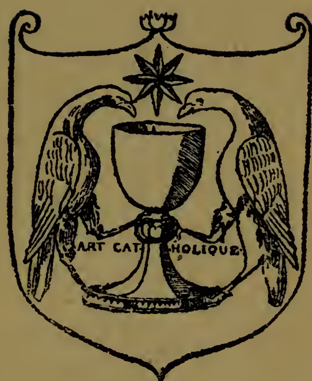
TABLE

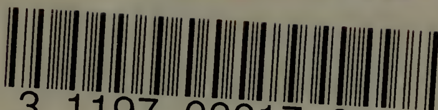
TABLE

NIHIL OBSTAT.
FERDINANDVS CABROL.
ABBAS S. MICHAELIS

IMPRIMATVR
PARISIIS. DIE VI. IVNII
. M C M X X I .
J. LAPALME. V. G.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 21 NOVEMBRE 1921
SUR LES PRESSES
DE L'IMPRIMERIE
A. LAJAT POUR
L'ART CATHOLIQUE.


ART CAT-HOLIQUE


3 1197 00017 6815